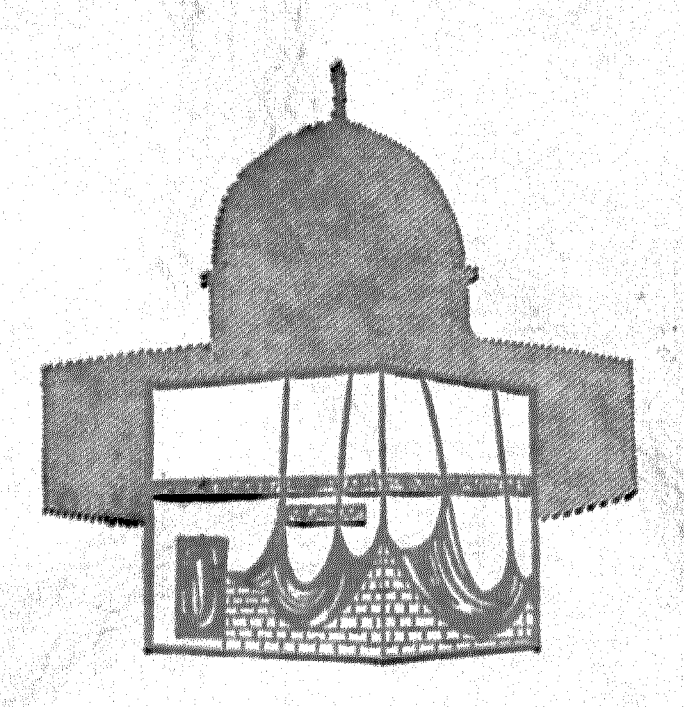
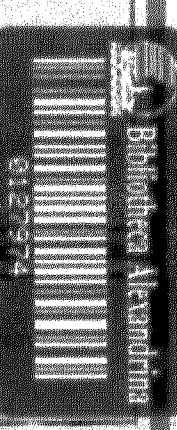
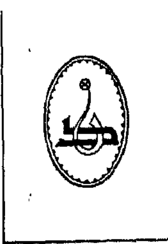
الدكتور محمد فتحي عثمان

المدخل إلى التاريخ الإسلامي



دار النفائس



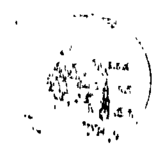


المدخل

إلى التاريخ الإسلامي


بسم الله الرحمن الرحيم

المدخل
إلى التاريخ الإسلامي



تأليف

الدكتور محمد فتحي عثمان

دار النفائس



دار النفائس
للطباعة والنشر والتوزيع
شارع فردان - بناية الصباح
وصفي الدين - ص.ب ١٤/٥١٥٢
برقياً: دانفايسكو - ت ٨١٠١٩٤
أو ٨٦١٣٦٧ بيروت - لبنان

الطبعة الأولى: ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م
الطبعة الثانية مصورة (بالأوفست) عن الطبعة السابقة: ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م

الإهـداء

إلى روح أستاذي الجليل « محب الدين الخطيب » الذي علّمني كيف أنهج الطريق « الحق » في طلب « الحقيقة » التاريخية بين أكداس الروايات ومختلف الأهواء

وإلى روحي الرائدين الجليلين للمدرسة التاريخية العربية الحديثة : محمد شفيق غربال وعبد الحميد العبادي

وإلى الجيل الجديد من المؤرخين ، الذي أتيح له أن ينضج على قِيَم الإسلام ، وما يشيعه في النفس والفكر والسلوك من أمانة يلتزم بها في طلب الحقيقة والإنباء بها ، وفي استجلاء الحق عند الحكم والتقويم

أقدم قبساً مما تعلمت ، لعله أن يكون سراجاً على الطريق . . . فإن زلّة المؤرخ تتضخم مع الأجيال فيعزّ استدراكها ، وتجني على المعرفة وعلى الإنسان في صميمه وأعماقه في الوقت ذاته ، إذ تجني على عقله ونفسه وسلوكه وشخصيته وينعكس ذلك على شخصية الأمة جميعاً

﴿ أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ﴾ [الحجرات : ٦] .

﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم ، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً ﴾ [الإسراء : ٣٦] .

صدق الله العظيم .

المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

مُقدِّمة الطّبْعَة الثانِيَة

دفعت إلى إخراج هذا الكتاب في طبعته الأولى فكرة . .

لقد درجت الدراسات الغربية. على تقديم (مدخل) إلى كل فرع من فزوعها ، يكون بمثابة تقديم أو تعريف للدراسة في إطار تركيبي ، سواء من الزاوية التاريخية أو الزاوية الموضوعية المنهجية . وشهد التاريخ بالذات « مدخلاً » هو كتاب أرنولد توينبي الفذ الكبير .

أما في الدراسات الإسلامية فالدارس عندنا لا بدّ له أن يهجم على جزئيات العلم ويتعامل مع مصطلحاته مباشرة ، وقد نجد (الحافظة) المستوعبة التي تستظهر العلم جزئيات وتفاريق ، ولكن دون هضم أو تمثيل .

وقامت لدينا الجامعات في تاريخنا المعاصر ، وعرفنا « المدخل إلى القانون » ، و « المدخل إلى الفلسفة » . . .

وبقي أن نجد « مداخل » إلى القرآن وعلومه ، والسنّة وعلومها ، والعقيدة والفقه ، والسيرة والتاريخ الاسلامي . . . . وهكذا .

* * *

وتحقيقاً لهذه الفكرة الجليلة ، ظهر « أضواء على التاريخ الاسلامي » . . . في طبعته الاولى سنة ١٩٥٦ .

ظهر « متواضعاً » في كل شيء . . .
في مادته ، وفي إخراجه . . . في الاعلان عنه ، وفي تسويقه وتوزيعه . . .
ولكنه كان يعتز فقط بمقصده الجليل .

وقد تردّد صاحبه قبل التصدّي له . . . فإن « المدخل » لدراسة من الدراسات مهمة أولية بالنسبة للقارىء ، ولكنها مهمة ينتهي إليها الباحث الكاتب بعد أن يستوفي نصابه وحظه من القراءة والدراسة والبحث والتحليل والتركيب .

إنها مهمة « شباب » القراء وشيوخ الباحثين .

ولكن صح العزم ، ووضح السبيل ، فخرج الكتاب على تواضعه إلى حيّز الوجود ولقي الكتاب المتواضع تشجيعاً لم يتوقعه له مؤلفه . . .

وكان هذا التشجيع لا يعني بالطبع سوى تقدير الفكرة والمقصد الجليل .

* * *

وشهد تطوير خطة الدراسة بكليات الحقوق بجامعاتنا دراسة مقرر جديد هو « **المدخل إلى الفقه الاسلامي** » ، وتتابعت مؤلفات أساتذة الشريعة الاسلامية في هذا الموضوع .

كما ظهر للدكتور عبد المنعم ماجد ، بكلية الآداب بجامعة عين شمس ، كتابٌ صغيرٌ هو « **مقدمة لدراسة التاريخ الاسلامي** » ، فضلاً عما صدّر به كتابه « التاريخ السياسي للدولة العربية » من « **افتتاح** » درس فيه مصادر التاريخ الاسلامي ومراجعه . وقد تقدمت في هذا الباب دراسة الدكتور علي ابراهيم حسن عن « **استخدام المصادر وطرق البحث في التاريخ الاسلامي الوسيط** » ، كما ظهر للدكتور حسين نصار « **الكتابة الفنية في الأدب العربي » وقد تضمن فصلاً عن الكتابة التاريخية ، وله دراسة مستقلّة بعنوان** : « **التدوين التاريخي عند العرب** » .

وقد ظهر مزيد من « المداخل » ومناهج البحث في تاريخ الإسلام بعد صدور الطبعة الأولى من كتاب : « أضواء على التاريخ الاسلامي » .

كـذلك عوّل الكاتب على الترجمة عن المتخصصين فيما يخصّ المجال الجغرافي عند المسلمين ، فترجم كتاب الأستاذ نفيس أحمد من جامعة كلكتا Muslim Contribution to Geography وظهرت الترجمة في سلسلة « الألف كتاب » تحت عنوان « **جهود المسلمين في الجغرافيا** » ، واكتفى المترجم بجهد متواضع في استكمال مادة الكتاب أو شرحها في الحواشي والتعليقات العديدة التي أضافها للكتاب .

وأتيح للكاتب ، منذ صدور « الأضواء » في طبعته الأولى مزيد من الدراسة في المكتبة الاسلامية التاريخية والجغرافية : في تراث مراجعها المخطوطة والمنشورة ، وفي الدراسات التي تناولتها ببليوجرافياً وموضوعياً . وقد صدرت عدة كتب حديثة تتناول « التاريخ » عند العرب والمسلمين ، كما تتناول ايضاً « الجغرافيا » عندهم ، فضلاً عما صدر من آراء ونظريات حول دراسة « التاريخ » أو الجغرافيا بوجه عام .

فقد ظهر للمستشرق روزنتال بالانجليزية كتاب ضخم عن « **كتابة التاريخ عند المسلمين** » Rosenthal: History of Muslim Historiography . وبينما أنا بصدد ترجمته للعربية علمت أنني قد سُبقت إلى ذلك في العراق من جانب الدكتور صالح أحمد العلي .

كما ظهر في بيروت كتاب « **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب** » للدكتور عبد العزيز الدوري ، « **وأعلام التاريخ والجغرافيا عند العرب** » للدكتور صلاح الدين المنجد ، وظهر في القاهرة « **علم التاريخ عند العرب** » للأستاذ محمد عبد الغني حسن ، وقد سبقت له دراسات في التاريخ الاسلامي في كتابه « معرض الأدب والتاريخ الاسلامي » ، وفي كتابه « **التراجم والسير** » فضلاً عن جهود له أخرى . وظهر كذلك كتاب « **من مؤرخي الاسلام** » للأستاذ علي أدهم ، كما ظهرت دراسة هامة للدكتور ناصر الدين الأسد وهي « **مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية** » وتتضمن مناقشة للآراء التي سبق أن عرض لها الدكتور طه حسين في « الأدب الجاهلي » و « الشعر الجاهلي » ، كما ظهرت دراسات عن

رواية السنّة نخصّ منها بالذكر : السنّة للدكتور مصطفى السباعي ، الحديث والمُحَدِّثون لمحمد أبو زهو ، السنّة قبل التدوين للدكتور عجاج الخطيب . ولهذه الدراسات أهميتها أيضاً من جوانب متعددة بالنسبة للتاريخ الاسلامي .

وكذلك ظهرت كتابات متعددة عن الاستشراق ، وعن المدارس والاتجاهات المختلفة في فلسفة التاريخ .

وهكذا كان من حق الموضوع ، ومن حق قرائه الذين أسبغوا تشجيعهم على الطبعة الأولى من هذا الكتاب ، أن تظهر طبعة جديدة له ، تحاول أن تخطو خطوة أخرى إلى الأمام في الموضوع والشكل(*) ، مع المحافظة على الروح والهدف . وقد حرصت هذه الطبعة على تقديم ما يلزم من ثقافة عامة مركّزة عن التاريخ وفلسفته بوجه عام ، إلى جانب تقديم مدخلٍ للتاريخ الاسلامي بوجه خاص .

وعلى الله قصد السبيل .

رمضان المبارك ١٤٠٤هـ .

يونيه ١٩٨٤م .

محمد فتحي عثمان

(*) كان حجم الكتاب في طبعته الأولى نحو ٣٠٠ صفحة من القطع المتوسط .

مُقدّمَة الطّبعَةِ الأولى

الشرق الاسلامي يواجه زحوفاً تريد تطويقه استراتيجياً واقتصادياً ، والشرق الاسلامي يريد أن يغالب هذه الزحوف ويحافظ على شخصيته المستقلة .

ولا ينبغي أن يشغل أبناء هذا الشرق ميدان عن ميدان ، فالكفاح من أجل تدعيم الاستقلال السياسي والتعمير الاقتصادي لن يؤتي الثمار المرتقبة طالما كان هناك خواء فكري وفراغ معنوي . **فلا بد أن يقترن تخطيط إمكاناتنا المادية وتنميتها ، ببناء معالم عقليتنا وثقافتنا ، حتى نشعر بأقدارنا ، دون تغرير أو تهوين ، ومن ثم نجدّ في الحفاظ على أنفسنا وما تحت أيدينا .**

والثقافة الاسلامية اليوم تيار له عمقه في هذا الشرق الاسلامي ، وتجديد الاسلام نغمة بدأت عاطفية روحية ، ثم صارت حداءً مثيراً . **وهذه الدعوة تنضج اليوم ، فلا تقنّع إلاّ بوجهة علمية خالصة** ، تقوم على مناقشة الأسس والمبادىء ، ومعاودة نشر تراث الماضي ، والإفادة من أسلوب العصر في البحث والعرض ، وتعميق المسالك الفكرية لغرس أصول ثقافية اسلامية . وبهذا يتحقق ترشيد النهضة الاسلامية على أساس المناهج والدراسات الجادة ، بعيداً عن السطحية الساذجة ، والعصبية التافهة ، والتخليط الناجم عن زحام الآراء واصطراع المذاهب والمدارس الفكرية القديمة والمعاصرة .

والتاريخ مدرسة الانسانية ، وقد أقبلت عليه الجماهير بعد أن ظهرت مزاياه القومية والعالمية ، واستندت إليه المبادىء المختلفة ، تحاول أن تعتمد على أحداثه في تبرير نظراتها أو نظرياتها . والتاريخ الاسلامي طور إنساني له خطره وله شخصيته ، وجمهور القراء في الشرق الاسلامي الذي أصاخ السمع لنداء الثقافة الاسلامية ، يقبل ـ أول ما يقبل ـ على هذا الباب الممتع النافع . وهنا يتيه الباحث عن الحقيقة في زحام الروايات والكتابات ، والأهواء والأغراض ، وتستغلق عليه مؤلفات الأقدمين ، وتجرفه معها انحرافات المستشرقين . ويحتاج القارىء إلى كشاف يكون رفيقاً له في رحلته الثقافية ، يرشده إلى معالم الطريق ، ويترجم له رموزه وعلاماته ، ويلقي له شعاعاً على الكتاب والكاتب ، والعصر والبيئة ، ومنهج العلم وأسلوب التأليف ، ويـنير الضوء الأحمر على مواطن الخطر ومزالق القدم ، على أن يكون ذلك في يسر لا يحتاج معها الكشاف إلى كشاف . . . . أو كشافات !

* * *

وأمامي كتاب رشيد لطيف عنوانه « مقدمة لدراسة التاريخ الاسلامي ـ تعريف بمصادر التاريخ الاسلامي ومنهاجه الحديث » ، ذكر في صفحاته الأولى مؤلفه الدكتور عبد المنعم ماجد ، المدرس(*) بجامعة عين شمس : « لم يبحث التاريخ الاسلامي بحثاً علمياً صحيحاً في الشرق الاسلامي ، لأن اتجاه معظم المؤرخين فيه كان جمع شتات المعلومات ، وضم بعضها إلى بعض ، في كتاب واحد ، دون الاعتماد على طرق البحث الحديثة المتبعة في الغرب عند المستشرقين . . . وعندي أنه ما زال أمام أهل الشرق مجال واسع لكتابة تاريخه الاسلامي من جديد ، وعرضه من وجهة النظر الخاصة بنا لأن المستشرقين الغربيين وإن كانوا وضعوا فيه المؤلفات العريضة وأنهم ذوو خبرة بكتابته ، عرضوه وفي نفوسهم ـ ولا ريب ـ غرض ما ، فهم اهتموا به إما لأنه أصبح جزءاً من وسائل الاستعمار ، وإما لأنه اختلط بتاريخ بلادهم ، كما حدث في اسبانيا

(*) كان ذلك وقت ظهور الطبعة الأولى وقد صار أستاذاً من بعد .

مثلاً . . . . وإن معرفة التاريخ الاسلامي معرفة سليمة ضرورة منطقية نستطيع على ضوئها تفهم الحاضر ، وليس من شك أن سبر غور تاريخ هذه الحقبة ، يجعل أمم الاسلام تؤمن بأن الحياة في تغير مستمر ، مما يحفّزها على الأمل . ومن ناحية أخرى ، قد يجد المسلمون ، في مواضع كثيرة من تاريخهم ، معنوياتهم المفقودة فتعود إلى نفوسهم الثقة . وبجانب هذه الفوائد يجب أن يطلب التاريخ الاسلامي لذاته ، كعلم له ترتيب وتنظيم ومحاولة تفسير موضوع خاص ـ وهو الانسان والزمان » .

وقد سبق الدكتور ماجد مؤلفون ، حاولوا تعريفنا بالتاريخ ، ولكن بصفة عامة ، وللدكتور أسد رستم (دمشق) كتاب جليل هو « مصطلح التاريخ » ، وفي تطبيقاته التي أوردها على قواعد المنهج التاريخي أمثلة مستمدة من التاريخ الاسلامي . وللدكتور حسن عثمان كتاب عالج فيه « منهج البحث التاريخي » عموماً وهو كتاب ممتاز ، وأصدر الدكتور علي ابراهيم حسن كتابه عن « استخدام لمصادر وطرق البحث في التاريخ المصري الوسيط »، وترجم الأستاذ عبد الحميد العبادي كتاب الأستاذ هرنشو (علم التاريخ) وهو كتاب له مزاياه ، وقد اشتملت الترجمة العربية على فصل بقلم المترجم من « التاريخ عند العرب » كذلك حَوَت الكتب التي عنيت بتاريخ الفكر الاسلامي فصولاً عرضت لكتابة التاريخ الاسلامي ، نذكر منها على الأخص « فجر الاسلام » و « ضحى الاسلام » و « ظهر الاسلام » للأستاذ أحمد أمين ، وتاريخ العرب الأدبي لنيكلسون ، وقد ترجم مؤخراً في العراق كما علمت . وظهر أخيراً للدكتور حسين نصار رسالة موجزة عن « التدوين التاريخي عند العرب » .

* * *

ومن خصائص التاريخ الاسلامي ، والثقافة الاسلامية كلها في مصادرها (الكلاسيكية) ، طريقة إسناد الروايات إلى أصحابها عبر الأجيال المتلاحقة . وهذه الطريقة تدعو إلى فحص ما في الكتب القديمة بدقة ، وتمحيص شخصيات الرواية وفقاً للمنهج العلمي الفريد في (الجرح والتعديل) المعروف لدى علماء الحديث، وما فتيء العلماء المدققون ينبهون إلى مراعاة ذلك في دراسة الروايات

التاريخية . وفي مصر كتب الأستاذان الجليلان محب الدين الخطيب ومحمود محمد شاكر فصولاً متعددة ، يدعوان في حرارة وأمانة للتدقيق في روايات التاريخ الإسلامي ورواتها على هذا النهج السلفي الدقيق . وفي العراق كتب الدكتور جواد علي بحثاً مفصلاً عن « موارد تاريخ الطبري » في (مجلة المجمع العلمي العراقي) .

وقد بدت آثار هذه الدعوة إلى مراعاة المنهج العلمي لدى أسلافنا في مناقشة مروياتهم في قليل من المؤلفات الجديدة . فالدكتور ماجد ـ وهو خريج السوربون ـ يقول في كتابه « مقدمة التاريخ الاسلامي » : « لجأ المؤرخون الأوائل إلى تدوين ما استوعبته الذاكرة بالنقل عن فلان عن فلان من الحفاظ الموثوق بهم وهو ما يعرف بالأسانيد ، فكان الحفاظ هم الوسطاء بين الحقيقة التاريخية والمؤرخ . وهذه الطريقة عينها في التاريخ كانت قد اتُّبِعت عند جمع الأحاديث النبوية ، مما يُبيِّن أنّ التاريخ أخذ طريقة الحديث في أول تأليفه ، بل إن التاريخ كان يجمع ، من نفس رواة الحديث ، سلسلة من الأسانيد الموثوق بهم . ومن ناحية أخرى اعتُبر التاريخ نفسه من وسائل الحديث في (الجرح والتعديل) ، بالكشف عن أقوال رواة الحديث والتمييز بين أهل الغفلة والوهم وسوء الحفظ والكذب والاختراع في الحديث . ويبيّن السخاوي هذه الصلة بين التاريخ والحديث في قوله : «إنه لم يُسْتَعَن على الكذّابين في الحديث بمثل التاريخ»! والمؤلف نفسه يقول في افتتاح لكتابه «التاريخ السياسي للدولة العربية» : «يجب الحذر في تلقّي هذه الروايات ؛ لأن معظم الكتب عن الدولة العربية وصلتنا من العهد العباسي الذي كان في عداء مع العرب ، وعليه فإن مؤرخ الدولة العربية الحديث عند اطّلاعه على الكتب الأصلية مضطرٌّ إلى تقبّل تكرار أسماء الرواة ، وتحرّي صحة الحقيقة التاريخية بنفسه ، لأنّ قصد مؤرخي الاسلام الأوائل لم يكن غير استيعاب الأخبار والمحافظة على كيفية اتصالها » .

ولقد هششت حينما رأيت علماءنا المحدثين يدركون هذه الحقيقة العلمية الكبرى ، وقرأت الرسالة العلمية الممتعة للدكتور شكري فيصل عن

« **المجتمعات الاسلامية** » ، **وتمهيده لها ببحثه عن** « **حركة الفتح الاسلامي** » ، فإذا به لا ينسب الأقوال في سذاجة إلى الطبري ـ وقد اعتمد عليه كثيراً ـ بل يرجعها إلى سلسلة الرواة : السري عن شعيب عن سيف ابن عمر ، الزهري عن عمه عن سيف ، ابن حميد عن سلمة عن ابن اسحق ، هشام بن الكلبي عن أبي مخنف ، أبي زيد عن علي بن محمد باسناده ، أبي معشر ، المدائني ، الواقدي . . . الخ .

والواقع أن من المستشرقين أنفسهم من فطن إلى وجوب مناقشة الروايات على أساس معرفة حال الرواة . ففي فتح ما وراء النهر رأى الأستاذ جب Gibb **أن الروايات** « منها قيسية : تدور حول ابن خازم ، ومنها أزدية ربعية : تدور حول المهلّب وعداء الحجاج له ـ وهي أشد الروايات شيوعاً عند العرب ، وبها يأخذ البلاذري ويحمل عليها اليعقوبي ، ومنها روايات باهلية : محورها قتيبة بن مسلم بطل باهلة ، ولم تجد قبولاً عند كثير من المؤرخين ويعرض لها الطبري متهكماً ، وروايات بخارية محلية : يأخذ بها اليعقوبي والبلاذري والنرشخي . وهناك ملاحظات قليلة عند الدينوري فيها خليط من مصادر لا تعرف ، ومقتبسات يوردها البلاذري عن أبي عبيدة تدل على إعادة النظر في الروايات بروح معادية للعرب مُوَجَّهة وجهة شعوبية كان أبو عبيدة من أنصارها ، وأخيراً نجد روايات ونتف في الفترة الأخيرة بطلها نصر ابن سيار » .

* * *

وقد أشار الدكتور ماجد إلى ما أصاب تاريخ الدولة العربية على أيدي الروايات التي سجلها التأليف التاريخي في العصر العباسي ، **وكان الأمويون بالذات هم هدف الهجوم** . . . . ومما يثلج الصدر ويقر العين أن نرى مؤلفاتنا الحديثة تعمد إلى تحليل تاريخ **الأمويين** ، تنفض عنه الشائعات التي كانت متواترة ـحتى صارت في أذهان الناس هي التاريخ . . . . يقول الدكتور ابراهيم العدوي ، خريج جامعة ليفربول، في كتابه (الأمويون والبيزنطيون البحر المتوسط بحيرة اسلامية) : «وبذل معاوية جهوداً عظيمة لإعداد القوات الاسلامية، التي رغب في

إرسالها (إلى القسطنطينية) ، فجعل على رأس هذه الحملة ابنه وولي عهده يزيد . واستهدف معاوية من وراء ذلك ، إعطاء ابنه فرصة يُعلي فيها من ذكره واسمه في ميدان الجهاد ضد البيزنطيين ، وليردّ بذلك على الأشخاص الذين أبدوا امتعاضهم من يزيد والمحاولات التي بذلها أبوه لأخذ البيعة له بالخلافة من بعده ؛ إذ صوّرت الدعايات المعادية لبني أمية شخصية يزيد بحبها للمجون والخلاعة ، وعدم أهليتها لتصريف شؤون المسلمين . ومن ثمّ كان ميدان القسطنطينية خير مجال يدحض فيه يزيد افتراءات منافسيه وأعدائه ، ويعلن عن مواهبه الحربية وما اتّصف به من شجاعة وإقدام . وعلى ضفاف البوسفور انضمّ يزيد إلى القوات ، وعبر مياه هذا المضيق إلى الشاطىء الأوروبي ، وحقّق لجنده سبقهم على أقرانهم من جند الاسلام في مشاهدة أسوار القسطنطينية والوقوف أمامها يدقّونها بآلاتهم الحربية ، ويعملون على تخريبها أو إحداث ثغرات فيها . وأظهر يزيد في هذا الحصار من ضروب الشجاعة والبسالة ، ما أكسبه لقب (فتى العرب)، ودونت المراجع سيرته، وأعماله في هذا النضال » .

كما يشيد المؤلف بمعاوية إذ يقول : « باستيلاء المسلمين على الشام ومصر فُتحت صفحة جديدة في تاريخ البحر المتوسط ، دوّن سطورها الأولى معاوية بن أبي سفيان بمداد الجهاد ، وملأها بأخبار عظمة المسلمين ونشاطهم الرائع في ميدان العمليات البحرية . ويُعتبر معاوية صاحب الفضل الأول في رسم سياسة المسلمين إزاء البحر المتوسط منذ زمن مبكر ، وحلّ مشكلة البحرية التي اعترضتهم » . ويقول عن الأمويين عامة في مقدمة الكتاب : « ويعتبر عصر الدولة الأموية الحقبة الجديرة بالبحث والدراسة ، إذ تدين معظم الدول الاسلامية اليوم ، في نشأتها وما يسودها من مظاهر حضارية ، إلى تلك الفترة المبكرة وما حفلت به من أعمال . فقد أخذ الاسلام ينتشر ، إذ ذاك ، بين البلاد التي دخلت حظيرة الدولة الأموية ، ولا سيما بعد أن أدرك سكانها أن هذا الدين نظام اجتماعي كذلك ، حافل بالقواعد والأنظمة التي تضمن لهم عيشة راضية في ظلها . ثم توّج الأمويون هذه الوحدة الدينية بغرس بذور الوحدة اللغوية والثقافية ، التي ما زال رباطها يصل بين الشعوب الاسلامية حتى الوقت الحاضر . ويهدف هذا الكتاب

إلى معالجة الـدور الذي قام به بنو أمية في توجيه سياسة الدولة الاسلامية في الفترة المبكرة من تاريخها السياسي ، وبيان ما لأعمالهم من أثر في تدعيم صرح الاسلام . وكان التوفيق حليف بني أمية في خطواتهم لإعزاز دولة الاسلام ، لأنهم جهدوا على جعل البحر المتوسط بحيرة اسلامية ، منذ تقلدوا مركز الصدارة في هذه الدولة » .

وبينما يختار أساتذتنا الجامعيون الشبان هذا المنحى العلمي الرصين ، يتخذ الكاتب الباحث الأستاذ عباس العقاد سبيلاً آخر ، ويستغلّ ما حباه الله به من أداة علمية بارعة ومهارة تحليلية فائقة ، ليشنّ الحملات المتلاحقة على البيت الأموي . وآخر حلقات كتبه « معاوية في الميزان » الذي واصل فيه ما بدأه في « عبقرية الإمام » « وأبي الشهداء » . وفلسف الأستاذ الخلاف بين بني هاشم وبني أمية ، ثم بين الرسول وأبي سفيان ، ثم بين الحسين بن علي ويزيد بن معاوية ـ أقول فلسف هذا الخلاف فجعله صراعاً بين نحيزتين ووراثتين ، وأعطى الفرع الهاشمي أصول « الأريحية » والمروءة ، وأنحى على الفرع الآخر بكل نقيصة ! والتوى الأستاذ بنظريات الوراثة واعتسف حقائق التاريخ حتى يتمّ له ما يريد . والذي درس كتابات العقاد ـ وأنا أعتز بأنني من دارسيها المعجبين ـ يعرف سمت الأستاذ في التأليف ، فهو يتعالى على أن يذكر مراجعه للقراء ، ويشمخ بسعة علمه واطّلاعه وقوة بيانه ـ ولا شك فيهما ـ فيأتي بآرائه وكأنها التقرير الذي لا يحتمل أدنى نقاش ! وقد بدأ الأستاذ يتواضع في أخريات كتبه ، فيلمح باشارات مقتضبة إلى بعض المراجع ، وكأنه يضّن على القراء أن ينتفعوا من قراءات بذل فيها من نفسه جهداً ومالاً ووقتاً ، ولعله لا يتصور أن قارئاً يراجع ما كتبه الكاتب الكبير على مصادره !

* * *

والحق ، أن مصادر التاريخ الاسلامي تحتاج إلى جهود مُجمَّعة مُنظَّمة ، لنشرها مُحقَّقة مفهرسة ، حتى تستبين المادة التاريخية بين أيدي الباحثين ، وما زلنا في مصر نذكر مآثر المرحومين أحمد تيمور وأحمد زكي على التراث العربي الاسلامي . ويبذل الأستاذ محب الدين الخطيب جهوده في هذا الصدد وقد حقّق

وعلق تعليقات محكمة على الجزء الخاص بمواقف الصحابة بعد وفاة الرسول من كتاب « العواصم من القواصم » لأبي بكر بن العربي ، الى جانب تحقيقات وكتابات أخرى كثيرة . وفي سورية يُنشر كتاب تاريخ دمشق لابن عساكر ، كما نُشر تاريخ حلب لابن العديم ، ونذكر في هذا الصدد جهود الأساتذة محمد كرد علي ، وسامي الدهان وصلاح الدين المنجد وشكري فيصل . ولقد بلغ من أمانة الدكتور المنجد العلمية تصريحه بأنه أحجم عن تحقيق كتاب « مختصر الموافقة بين الصحابة » للزمخشري : ذلك لأن كتاب الموافقة بين الصحابة جليل الفائدة عظيم الشأن غير أن موضوعاته شائكة لا يخرج الانسان منها بغير جروح ، أضف الى ذلك أنه كتاب يتطلب الاطلاع الواسع على المُحدِّثين وطبقاتهم ومعرفة الأحاديث ودرجاتها ، « ولم أكُ يوم عرض ذلك علي من أهل هذا الفن لأخوض فيه » ـ قال هذا في مقدمة تحقيقه الممتاز لكتاب : «رسل الملوك ومن يصلح للرسالة والسفارة» لابن الفرّاء، الذي ألحق به بحثاً وافياً بعنوان « فصول في الدبلوماسية » .

وعلى الرغم من هذه الجهود الفردية المتواصلة ، فنحن في حاجة إلى جهود أخرى كثيرة على نطاق أوسع . فكتابٌ كتاريخ الطبري يحتاج إلى لجنة علمية تفحص إسناده ، وتعلّق على رواته ، وتقارن رواياته بروايات غيره من المؤرخين المتقدِّمين كالبلاذري وابن عبد الحكم مثلاً ، ثم تُذيِّله بفهارس دقيقة للأعلام والمعالم والموضوعات ، تجمع بها ما تناثر على مرّ السنين في الحوليات . كل ذلك ، فضلاً عن الجهد الأصيل الذي ينبغي أن يُبذل في مقابلة النسخ الخطيّة الموجودة في المكتبات العالمية ، دون القنوع بطبعتي ليدن والقاهرة . ولا يستطيع ناشر أن ينفق على هذا كله ، ولو أنفق فلن يستطيع أن يُوزِّع سريعاً ما أنفق عليه كل هذا المال . ودار الكتب نفسها ـ وهي مؤسسة حكومية ـ تمتاز مطبوعاتها بالعرض الجميل ، لكن الهوامش والتعليقات تحتاج إلى المزيد من العناية والإحاطة . ولقد أتيح للحديث نشر (مسند ابن حنبل) بتحقيق الأستاذ المحدِّث أحمد شاكر، وأتيح للتفسير نشر تفسير الطبري بتحقيق الأستاذين العالمين أحمد ومحمود شاكر في ثوب جميل من طباعة دار المعارف . فمتى تُتاح لتاريخ

الطبري وأمثاله مثل هذه الفرص السعيدة(*) ؟ لقد صار لدينا مجلس أعلى للفنون والآداب ننتظر منه جهوداً في شأن ثقافتنا الاسلامية . ولا أكون مغالياً إذا قلت : إنّ **تحقيق المكتبة الاسلامية اليوم** وإعادة نشرها وتقويم ما فيها عملياً أمر جليل الخطر ، ولدينا من العلماء المتخصصين من يُلِحّ علّيه الشوق لتلقّي دعوة ليبذل مثل هذا الجهد العلمي قبل أن يموت(**) . . . ترى من هو (المنصور) الذي يدعو لهذا (الموطّأ) ؟

نحن ندعو في حرارة واخلاص الحكومات العربية والاسلامية ومؤسساتها العلمية والجامعة العربية(***) ، وندعو كل قادر على التمويل أو التنظيم أو التحقيق والتعليق ، أن يحتضن مشروع « نشر الأمهات » بأسلوب علمي غير تجاري ، نستعين فيه بأعلام ثقافتنا الأحياء ، الذين أمضوا أعمارهم وأخمدوا ضياء أبصارهم في قراءة المخطوطات والمطبوعات القديمة ، قبل أن نفتقدهم مثلما افتقدنا الذين سبقوا منهم بإحسان !

ونحتاج بعد ذلك إلى « **أكاديميات** » متفرغة لثقافتنا الاسلامية تقوم بنشر **معالم اسلامية (موسوعات أو انسكلوبيديات)** ، **ومجلات علمية متخصصة** لهذه الثقافة ، فلا يليق أن يكون لدى الغرب مجامع ومعالم ومجلات للدراسات الآسيوية أو الشرقية أوالاسلامية ـ وفقاً لما يختار من أسماء ، في حين تخلو مصر من هذه المؤسسات وهذه الدراسات !

ثم نحتاج إلى **فهارس مضبوطة** للمخطوط والمطبوع في العالم من تراثنا القديم ، ولما نُشر من الدراسات الحديثة في الثقافة الاسلامية . ونحن نذكر هنا

(*) بدأت كتب التراث تأخذ مكانها في منشورات الأجهزة الحكومية المختصة وبعض دور النشر في الدول العربية ، وإن كانت الحاجة ماسة لمزيد من الجهود في مجالات التخطيط والتنسيق والتنفيذ .

(**) كان في ذهني وقت كتابة هذه المقدّمة الأستاذ محب الدين الخطيب ، وقد توفي رحمه الله منذ سنوات . ولعلّ كتاباته المنشورة وغير المنشورة وجذاذات قراءاته وتعليقاته الهامة يتاح لها أن ترى النور بهمة ولده «قصيّ » الذي كان زميلي في الدراسة بقسم التاريخ في كلية الآداب بجامعة القاهرة . وهناك من شيوخ العلماء وشبابهم من يتوق لخدمة تاريخ الإسلام وهم على ذلك قادرون . والخير في هذه الأمة موصول إن شاء الله .

(***) ويضاف إليها الآن : منظمة المؤتمر الإسلامي .

جهود بعض المستشرقين مثل بروكلمان في سجله الممتع الفريد(*) ، كما نذكر الجهد المبذول في كتاب « فهارس المكتبة العربية في الخافقين » ، ثم جهود الأستاذ كرد علي في مؤلفه «كنوز الأجداد » ، وجهود الأستاذ كوركيس عواد في أبحاثه عن « المكتبة العربية العراقية » ومنها « خزائن الكتب القديمة في العراق منذ أقدم العصور إلى سنة ١٠٠٠ » ، « آثار العراق في نظر كتّاب العرب الأقدمين » ، « الموصل وكتب التاريخ » ، ونذكر ما نشر عن مكتبات دمشق : دار الكتب الظاهرية ، ومكتبة المجمع العلمي العربي ، ومكتبة الجامعة ، ومكتبة المعهد الفرنسي ، ومكتبة القديس يوحنا الأرثوذكسية ، كما نذكر فهارس دار الكتب المصرية ونشرات إدارة الثقافة المصرية وأختها بالجامعة العربية . نذكر كل هذه الجهود ونشكر أصحابها وندعو للمزيد ونلحّ في القول مع الدكتور ماجد: «إننا في الشـرق لـم نقم بطبـع الأصول التاريخية العربية إلا على نطـاق ضيق جداً ، مع أهمية هذه الأصول في أنها تضع تحت أعيننا مجموعة هائلة من الحقائق التاريخية ، التي هي أساس البحث التاريخي . وإننا نلح على حكومتنا بالاسراع إلى تصوير المخطوطات العربية التي في حوزة الدول الأخرى . هذا وإن دور المكتبات عندنا غير منظمة وتفتقر إلى فهارس وقوائم للمخطوطات . . كذلك تنقصنا حتى الآن في مصر المجلات التاريخية الصرفة»(**) . وكذلك يلفت الدكتور النظر إلى وجوب ترجمة كتابات المستشرقين الهامة « فنحن للآن لم نترجم إلا أجزاء قليلة جداً من دائرة المعارف الإسلامية مع بالغ أهميتها » . هذا وقد قرأت مؤخراً أن دار الكتب المصرية أخذت تعمل على إصدار فهارس كاملة لمخطوطاتها .

(*) واصل الباحث التركي الدكتور فؤاد سيراكين جهود بروكلمان في التأريخ للعلوم الإسلامية واستدرك عليها ومضى فيها أشواطاً أخرى هامة . كذلك يصدر بصورة منتظمة في أوروبا فهرس ما ينشر من دراسات إسلامية Index Islamicus .

(**) صدرت مجلة جمعية الدراسات التاريخية المصرية .

وبعد :

فأنا لا أزعم أن هذا الكتاب الذي أقدمه للقراء يفوق ما أشرت إليه من مؤلفات أو حتى يغني عنها ، فإن السادة المؤلفين الذين ذكرتهم في ثنايا هذه المقدمة ـ كلهم ـ هم أساتـذتي وأنا تلميذهم ، وإنما أحببت أن أُقدم خلاصة ميسّرة شاملة بقدر الإمكان لخدمة الثقافة العامة . فجمهور القراء لا يطيق ما يُعدُّ للمتخصصين المتعمِّقين من أساليب البحث الفني . على أن الكتاب لم يخل من غوصة خاطفة إلى بعض الأعماق هنا وهناك ، ولم يخل من تعليقات وتحليلات في بعض الأحيان .

ولا أنسى في هذا المقام أن أتوجه بتحية التقدير والاجلال إلى أستاذي محب الدين الخطيب ، هذه المعلمة الحية التي تمشي على قدمين ؛ فقد كان لشخصيته الفكرية ودراساته العلمية أكبر الأثر في تحديد كثير من الأصول العلمية عندي .

ثم أشكر كل من شجع على ظهور هذا الكتاب . وحاجة العرب والمسلمين ماسة إلى ثقافة تستهدف تنمية شخصيتهم الأصيلة المستقلة ، على هدي من الدراسة الأمينة للماضي ، والتأمل الحصيف في الحاضر ، والتخطيط الواعي للمستقبل .

صفر ١٣٧٦ هـ .
سبتمبر ١٩٥٦ م

محمد فتحي عثمان

التَاريخ ... عِلْم أَوفَنّ

هل التاريخ علم ؟

يثـور جدال طويل وتتعدّد الآراء كثيراً عندما نحاول أن نضع حدوداً علمية لتعريف التاريخ . . . وتتداخل النزعات الفلسفية التي تكمن خلف تعريف بعينه . . . فأي العوامل مثلاً يعتبر أساسياً في صناعة أحداث التاريخ : الطبيعة أم الإنسان ، الفرد أم المجتمع ؟

عـلى أمثال هذه المحاور . . . تدور المناقشات والمناظرات .

وإنما أتصوّر تداخلاً وتشابكاً وتفاعلاً بين العوامل المتعددة . . . وقد يتفوّق تأثير بعضها ظاهرياً أو جزئيـاً في واقعة بعينها ، ولكنك إذا أدخلت الظاهرة التاريخية في ركب الزمن تبيّن لك التشابك والتفاعل والالتحام بين الإنسان والبيئة ، وبين الفرد والمجتمع . فالتاريخ ليس تاريخ الإنسان وحده لأنه ليس معلقاً في الأثير ، بعيداً عن التأثر والتأثير ، وليس تاريخ الطبيعة وحدها ، لأن هذه الطبيعة لا تصنع وجه الحياة البشرية بغير الانسان .

وليس الكلام عن الفرد والمجتمع وأيهما يكون الأساس والمحور ، إلا تجديداً لكلام بيزنطة القديم : هل البيضة أصلها دجاجة أم الدجاجة أصلها بيضة !

إن الظواهر الطبيعية يكشف تحليلها عن تداخلها وتراكبها وتعقدها ، والآلات اليوم تُصَمَّم على تداخل أكثر من نظرية ، وتعاون أكثر من محور ، لتقوم بأكثر من عملية . . . فما بالك بالانسانية وتاريخها !

* * *

هذا التاريخ ، أفرط في تقديره وتقديسه قوم ، هو عندهم كل شيء ، هو علم العلوم ، وليس أي علم آخر إلا مجرد ظاهرة تاريخية !

وقوم آخرون قالوا عن التاريخ إنه لا يصلح علماً ولا يصلح لعمل ، وهو لا شيء !

قال بيوري ، المؤرخ الانجليزي (١٨٦١ - ١٩٢٧ م) J. B. Bury : « **إنّ التاريخ علم لا أكثر ، ولا أقل** » !

وعزّ على الأدباء أن يتفلّت التاريخ من قبضتهم - وهو زينة دراساتهم ، فقالوا إن ما يتّصف به رجال العلم من حياد جاف شيء فظيع لا يمكن أن يطيقه التاريخ ! وإن العلم لا يعطينا من هذا التاريخ إلا العظام المعروقة ، التي يكسوها الأدب لحماً وينشئها خلقاً آخر . ومن هؤلاء **تريفليان** المؤرخ الانجليزي (المولود سنة ١٨٧٦ م) Trevelyan فهو يقول : « **من كان فاقد الانفعال والحماسة ، فقلّما يؤمن بانفعالات غيره ، إنه لا يمكنه أن يدرك هذه الانفعالات أبداً** » !

والعلماء الطبيعيون في صوامعهم التجريبية يريدون أن يفحصوا مادة التاريخ بالمجهر والمخبار والميزان ، يريدون أن يلمسوا حجمه ووزنه وكثافته ، وأن يعرفوا هل هو قلوي يزرّق له عباد الشمس الأحمر ، أو حمضي يحمّر له عباد الشمس الأزرق ، أو متعادل يقف على الحياد !

ولما استعصت مادة التاريخ على تجارب العلماء واختباراتهم هزُّوا أكتافهم سخرية ، وقال **جيفونز** العالم الانجليزي (١٨٣٥ - ١٨٨٢ م) W. S.Jevons

صاحب كتاب « أصول العلم » Principles of Science : « **من السخف أن نفكر في التاريخ على أنه علم بالمعنى الصحيح** » !

ووقف **هرنشو** ، أستاذ التاريخ بجامعة لندن من عام **١٩١٣** إلى عام **١٩٣٤** م F.J.C. Hearnshaw ، يهدىء الثائرة ويطفىء النزاع . . .

وعلى الأسلوب الانجليزي في المفاوضات ، أخذ هرنشو يناقش مدلولات الألفاظ ويقول : أولاً **ما هو العلم ، وما هو التاريخ ؟**

وارتضى الأستاذ الذي تصدّى للتوفيق بين المتخاصمين ، **تعريف اللورد أكتن (١٨٣٤ - ١٩٠٢ م) Acton** للعلم أنه : « **اجتماع طائفة كبيرة من الوقائع المتشابهة ، بحيث تنشأ عن اجتماعها وحدة عامة على هيئة مبدأ وقانون ، يُمَكِّنُنَا على وجه اليقين من التنبُّؤ بحدوث وقائع مشابهة للوقائع المذكورة في ظروف معيّنة** » .

على أن العلم ، وإن كان دائب البحث وراء القوانين العامة دائم الحرص على أن يُوهَب هبة التنبُّؤ ، فإنه قد يعجز عن بلوغ هدفه ثم لا تُنزع منه صفته . **ولم تصل المتيورولوجيا (علم ظواهر الجو) غالباً إلى تعميمات** - وخاصة بالنسبة لجو انجلترا ، لأن القوانين التي بمقتضاها يقع التعاقب بين ضوء الشمس وهبوب العاصفة لم تُستكشف بعد ، ولأن التنبُّؤات تخطىء من حيث النسب الصحيحة بحسب حظها من الدقة ، ومع ذلك فما من أحد ينكر أن المتيورولوجيا علم .

وعلى هذا الأساس **عرّف هرنشو العلم تعريفاً جامعاً مانعاً ميسّراً - في رأيه - بأنه** : « **المعرفة المنظّمة ، المبوّبة ، المقنّنة** » . ويكفي في إسناد صفة العلم إلى أي موضوع ، أن يمضي الإنسان في دراسته ، يتوخّى الحقيقة ويتحرّى الفهم الذكي لما يتصل بحقيقة موضوعه من حقائق ، ويتجرّد عن الهوى ، ثم يردّ بقدر الإمكان كل ما يعلم إلى المقوّمات الثلاثة : التنظيم ، والتبويب ، والتقنين . وبعد هذه الحيثيات يصدرهرنشو حكمه : « **فإذا تقرّر ذلك ، فليس ثمّة مسوغ لأن نتعجّل إسقاط التاريخ ، أو أي موضوع آخر من عداد العلوم** » .

ويدعم هرنشو مذهبه الذي استراح إليه في تحديد مدلول العلم بطائفة من الأقوال ؛ منها ما يقوله توماس هكسلي T . Huxley : « أقصد بالعلم كل معرفة تقوم على الدليل والاستنباط » ، والكسندر هِل Alex. Hill : « كلّ معرفة معقولة فهي علم » ، « العلم معرفة رُوعيت فيها الأوضاع الصحيحة » ، وكارل بيرسن Karl Pearson : « وظيفة العلم تنحصر في تقسيم الوقائع ، ومعرفة تتابعها ، وأهميتها النسبية » ، وتجارت F. J. Teggart : « العلم مجرد البحث المنظّم للتصرفات التي تبدو في الظواهر الطبيعية » .

والتاريخ يفيد (البحث) ـ كما يشير أصل معنى اللفظ في اليونانية ، أو (التعلّم بوساطة البحث) ، أو (المعرفة عن طريق البحث) ، وبهذا يكون علماً .

ولكن من أي العلوم هو ؟
ليس كالفلك علم معاينة مباشرة . .
ولا كالكيمياء علم اختبار وتجربة . .
لكنه علم نقد وتحقيق .

ويرى الأستاذ هرنشو أن أقرب العلوم الطبيعية شبهاً بالتاريخ هو (الجيولوجيا) . . . يجد الجيولوجي مادته الأساسية فيما سلم في نفايات الطبيعة من أدلة قليلة تثبت التطورات الجيولوجية القديمة . ويعتمد المؤرخ في معرفة الوقائع الماضية على آثار أو سجلات أو تقاليد سلمت مصادفة واتفاقاً من عوادي الزمن ، قيمتها في دلالتها على الماضي لا في ذاتها . **وهذه الدلالة ليست مباشرة، ولكنها تكون خلال فكر الباحث،** لأن الوقائع والآثار مغمورة في محيط من الآراء والإرادات والانفعالات التي كانت تلك الوقائع والآثار مُعَبِّرة عنها أو أثراً لها ، وهذه كلها خارجة عن متناول المعاينة المباشرة حتى بالنسبة لمن كانوا شهود العيان ، وعلى المؤرخ أن يقوم « بالجراحة النفسية والعقلية » ليستشرف هذه العوامل الخفية[1] .

---

(١) هرنشو : علم التاريخ : ترجمة عبد الحميد العبادي ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر : القاهرة ـ الفصل الأول ص ١ : ١٣ .

وتشبيه التاريخ بالجيولوجيا ، تشبيه مع الفارق . . .

ومعذرة للأستاذ هرنشو ، فالصخور الصلدة التي تعمل فيها عوامل الطبيعة بالالتواء والانكسار ، والخفض والرفع ، والتعرية والتحاتّ . . . الخ . شواهد « محايدة » لأنها سلمت من أيدي الإنسان ، وأهواء الانسان !

أهواء الانسان لم تصنعها ، وأهواء الانسان الذي يدرسها بعيدة عنها ، ليست هناك بينه وبين الجرانيت والبازلت صداقة أو عداوة .

لكن وثائق التاريخ صنعتها يد انسان ، ويدرسها عقل الانسان .

وشفيق غربال يقرر هذا ، ثم يُطَمْئِنُ الناس على « ذمّة التاريخ » أو « ذمّة عامة المؤرخين » .

يقول : « . . . والمُؤرِّخون بالنسبة للأحداث التاريخية يجمعون في أنفسهم صفتي الصانع والمشاهد المتأمِّل ! يصنعون التاريخ ـ وأرجو ألا تحمل هذه الكلمة الناس على أنْ يظنوا فيهم الظنون ـ ثم يتخيّلونه شيئاً منفصلاً عنهم يتأمّلونه ، ويستخرجون منه ما يريدون من شتى المنافع »[1] .

الذاتية . . . والموضوعية :

ومن هنا كانت مشكلة التاريخ . . لو أحببت أن تنحلها اسماً من الأسماء التي تديرها الألسنة ، فهي قضية الذاتية والموضوعية . . .

إن الجيولوجيا مادتها الصخر . . . والصخر لا يكذب ، وليست له مصلحة في الكذب .

لكن التاريخ مادته (الانسان) . . . وكفى !

---

(١) محمد شفيق غربال : أهم الأحداث في تاريخ مصر الحديث وأثرها في مركز مصر الحاضر ـ من المحاضرات العامة في الموسم الثقافي الأول للجامعة الشعبية التي ألقيت بدار الجمعية الجغرافية بالقاهرة (مارس ـ مايو سنة ١٩٤٦) .

إنّ العملة المصرية الحديثة كلها ـ مهما كان تاريخها ـ منقوش عليها : ضُرب في مصر .. فلنسأل سؤالاً يسيراً : متى افتتحت دار سكّ النقود في مصر ، ومتى بدأت تخرج العملة المصرية ؟؟؟

إن القطع النقدية التي لم تضرب في مصر أبداً ، وضربت في لندن مثلاً ، ستكون وثيقة تاريخية وشاهداً علمياً بعد ألف عام أو أكثر على أن مصر كان فيها دار لسك النقود في تاريخ لم تكن قد انشئت فيها بعد .

فالحذر الحذر .. في دراسة التاريخ .. !

***

لقد كتب كولنجوود R. G. Collingwood في عام ١٩٣٦م : « **إن القديس أوغسطين** نظر إلى التاريخ الروماني من وجهة نظر المسيحيين القدامى ، ونظر إليه **تلمونت** من وجهة نظر فرنسي عاش في القرن السابع عشر ، كما نظر إليه **جيبون** من وجهة نظر انجليزي عاش في القرن الثامن عشر ، أما **مومسن** فقد نظر إليه من وجهة نظر ألماني عاش في القرن التاسع عشر ، ويبدو ألا جدوى من وراء التساؤل : أي تقدير من هذه التقديرات هو الصادق ؟ إذ الواقع **أن أحداً من هؤلاء ما كان ليستطيع غير هذا التقدير** »!

على أن كولنجوود يرى مع ذلك في كتابه « فكرة التاريخ » The Idea of History : **إن التاريخ نوع من أنواع « البحث العلمي »** ، ذلك أن العلم بصفة عامة لا يتألّف من جميع ألوان المعرفة التي اكتسبناها ثم أخضعناها لتنظيم أو ترتيب معين ، وإنما هو يتألف من تركيز الجهد في شيء لا نعرفه لنحاول أن نتعرف حقيقته . **إن العلم هو الكشف عن حقيقة الأشياء** ، **وهذا هو المعنى الذي نقصده من قولنا إن التاريخ علم** ، وهو يختلف عن غيره من العلوم في نوع الحقائق التي يكشف عنها ؟ **إنه يكشف عن « جهود الإنسان »** ـ أي الأعمال التي قام بها الانسان في الماضي ، **ومنهاجه في ذلك تفسير الوثائق التاريخية** . والوثيقة هي الشيء الموجود في زمان ومكان معيّنين ، وهي شيء له طابعه الخاص الذي يحمل

المؤرخ على التفكير فيه تفكيراً يستعين به على الإجابة عند الأسئلة التي تتعلق بأهداف الماضي . **وهدف التاريخ هو معرفة الإنسان بنفسه أي بطبيعته كانسان ،** ذلك أن الطريق الوحيد إلى معرفة ما يستطيعه الانسان ـ في رأي كولنجوود ـ هو الجهد الذي بذله فعلاً[1] .

وليوبولد رانكه من رُوّاد الدعوة إلى النظرة التاريخية الموضوعية ، وهي نظرة **تلتمس أن تدرك الماضي كما حدث حقيقة** wie es eigentlich geshehen war[2] .

على أنّنا نقرأ لولش إنّ التاريخ غير المنحاز ليس مثلاً أعلى فحسب بل هو مستحيل استحالة مطلقة : « **إن كلّ مؤرخ ينظر إلى الماضي من وجهة نظر معينة ، فهو لا يستطيع أن يتجنّبها ، وتجنّبها يشبه مطالبته بتغيير طبيعته** » !

على أن عجز المؤرّخين في الماضي عن الوصول إلى الحقيقة الموضوعية لا يدلّ على أنهم سيعجزون دائماً ، فإن المناهج والعلوم المساعدة تُتيح للتاريخ مزيداً من الانضباط يوماً بعد يوم ، ويمكن القول بأن للتاريخ **موضوعيته التي تختلف عن الموضوعية العلمية** . ويمكن اعتبار عمل المؤرخ مثل عمل الفنان ، فالفن ـ بمعنى ما ـ معرفةٌ كذلك، **والتاريخ يُقدِّم طائفة من الصور المختلفة غير المتضاربة للماضي ، أي أن كل واحدة تعكس الماضي من وجهة نظر مختلفة .**

ويجمل ولش الملامح الرئيسية للتصوير العام للعلم والمعرفة العلمية بأن هذه المعرفة : **يُهتدي إليها منهجياً ويرتبط بعضها ببعض نسقياً ، وهي تتضمّن عالماً من الحقائق العامة ، وتُمَكِّن من التنبّؤ الناجح ، كما أنها موضوعية يمكن أن يقبلها أي مشاهد غير متحامل** . والتاريخ دراسة علمية تحتاج إلى منهج وفن خاص بلا شك ، والنتائج التي يسعى المؤرخون للحصول عليها تحتاج إلى فحص

---

(١) كولنجوود : فكرة التاريخ ـ ترجمة محمد بكير خليل ـ وزارة الثقافية : القاهرة ـ ص ١٢ ، ٤١ : ٤٤ .

(٢) د. قسطنطين زريق : نحن والتاريخ ص ٤٥ .

موضوع محدّد بوضوح وهي تتحقّق وفقاً لمبادىء قد أصبحت بفضل أجيال متعاقبة من الباحثين ذات دقة متزايدة. **لكن المؤرخ لا يعنى حقاً بالتعميمات بل يتجه بدقة للأحداث الفردية**، فهو يُركّز انتباهه على الأحداث باعتبارها الموضوع المباشر لملاحظته الدقيقة، على عكس العالم الذي يُساق طول الوقت إلى ما وراء الأحداث بحثاً عن المبادىء العامة التي تُمَثّلها. وإذا كان المؤرّخون لا يكتفون بسرد الوقائع خطوة خطوة فحسب، بل يحاولون التوضيح بذكر خصائص عصر أو شعب بأكمله، فإن هذا ليس سبباً للخلط بين التفكيرين العلمي والتاريخي، لأن الأحكام التي تنبعث من التاريخ ولو أنها عامة بمقارنتها بروايات الحقائق الفردية إلا أنها مُلَخّصات مركّزة للغاية لبعض الأحداث الجزئية لا أحكاماً عامة بالمعنى الصحيح. على أننا نقرأ لماركس وأنجلز: « **الأحداث متشابهة بصورة تدعو إلى الدهشة، ولكنها إذا حدثت في وسط تاريخي مختلف فإنها تُؤدّي إلى نتائج متباينة** تماماً. ومن السهل العثور على مفتاح لفهم هذه الظاهرة بدراسة كل من هذه التطوّرات، وبعضها منفصل عن البعض، ثم مقارنتها بعد ذلك بعضها ببعض. ولكن من غير الممكن أبداً الاهتداء إلى هذا الفهم مع استخدام نظرية تاريخية، فلسفية تقوم بلصق الأحداث، وتعتمد قيمتها على أنها فوق التاريخ »! **ويقرن بوبر ماركس بالخطأ التاريخي للنزعة التاريخية، وهو الاعتقاد بإمكان استمداد الاتجاهات التاريخية مباشرة من القوانين الكلية وحدها. ودراسة التاريخ قد تعين على التنبّؤ، وإن كان هذا ليس من مهمة المؤرخ الذي قد تكون مهمته الإفادة من الحاضر لمعرفة الماضي، ذلك أن مقدرة العالم على التنبّؤ الناجح تنبعث من اشتغاله بوقائع هي صورة طبق الأصل من بعضها البعض.**

على أن بعض علماء الطبيعة، في السنين الأخيرة، قد ذكروا أن نتائجهم تتضمن أيضاً اللايقينية واللاجبرية.

ثم نجد نظرية تذهب إلى أن التاريخ، باعتباره يقدّم عالماً مرتبطاً من المعارف التي اهتُدي إليها منهجياً فهو علم، ولكنه علم له وضع خاص. فهو ليس علماً مجرداً بل علماً مُشَخَّصاً، إذ لا ينتهي بمعرفة عامة بل بمعرفة حقائق

مفردة . وهذه قد لا تُعدُّ نقطة ضعف بل قد تكون علامة قوة ، فالهدف النهائي لكل الأحكام هو تصوير الواقع في تفاصيله الفردية . وقد ذكر ديكارت عند مناقشة المنهج العلمي أنّ العلوم لا تصف الحقيقة المُشخَّصة بل تعالج إمكانات صرفة (إذا كانت أ كانت ب) فهي لا تُبيِّن ما هي المسألة في الواقع ، بل ما قد يكون إذا تحققت شروط معينة ، وهكذا تُصَاغ في قضايا تفتقر إلى مضمون وجودي . **والتفكير التاريخي ليس برهانياً وإنما هو حدسي** ، ونستطيع أن نتخيل وضع أنفسنا مكان شخصيات الماضي الذين سبقت لهم التجربة ، وهكذا تعطينا هذه الدراسة المعرفة الفردية التي تعجز العلوم الأخرى عنها . **وكروتشه** مثلاً يقول : « **إن كل التاريخ تاريخ معاصر** » ! على أن هذه الطريقة يُعترض عليها بأننا إذا سلّمنا بأننا نستطيع أن نشعر شعور الآخرين مباشرة ، فهل نستطيع أن ننفي استهواء أي (استدلال) خفي ، ولولا ذلك لما أمكن أن تكون بعض النتائج باطلة .

هذه النظرية التي تؤكد استقلال الفكر التاريخي ، قد ظهرت في ألمانيا قرب نهاية القرن الماضي ، وتبنّاها بعد ذلك الفيلسوف الإيطالي كروتشه ، ثم انتقلت إلى الفلسفة البريطانية عن طريق كولنجوود .

وهناك **نظرية أخرى ترجع إلى المذهب الوضعي** Positivism في القرن التاسع عشر ، ومن أول أهداف الوضعية في أغلب صورها الدفاع عن وحدة العلوم ، بالقول أنه بخلاف بعض المعارف التحليلية ـ مثل الرياضيات والمنطق الصوري ـ فإن جميع فروع المعرفة التي تستحق هذا الاسم تعتمد على نفس الطرق الأساسية الخاصة بالملاحظة والتأمل التصوّري والبرهنة . وهذا **يستبعد** الفكرة المثالية عن التاريخ ، أو القول بأنه فرع مستقل للمعرفة . وعلى ذلك **لا يختلف منهج التاريخ من ناحية المبدأ عن العلوم الطبيعية ، إذ يُهتدي في كلتى الحالتين إلى النتائج بالرجوع إلى الحقائق العامة ، والفارق الوحيد أن المؤرّخ لا يصنع التعميمات التي يُرجع إليها صراحة كما يفعل العالم** . **والوضعيون القدامى من أتباع أوجست كونت قد اتفقوا بأن التاريخ ـ كما عرفوه ـ لم يكن علماً ، وإن أَمَّلُوا في رفعه إلى مرتبة العلم إذ حرّل المؤرخون عنايتهم من الحقائق المفردة**

إلى المبادىء التي يُمثِّلها ، وإذا نبذوا فكرة التنقيب في باطن الحقائق وسعوا وراء دروس التاريخ وقوانينه ، وبذلك يصبح التاريخ مساوياً لعلم الاجتماع . أما الوضعيون المُحْدَثون فلهم اتجاه مخالف ؛ فالتاريخ لا يُقارَن بالعلوم الحقّة بل هو عملي مثل الأعمال الهندسية ، فكلتا الحالتين تتضمّن معرفة عامة وتطبيق هذه المعرفة العامة ، ولكن في كلتيهما يُرَكَّز الاهتمام على النموذج (العَيِّنة) الخاصة التي تُفحص ، والمقصود بالمعرفة العامة يتوقّف على نوع التاريخ . فالمؤرّخون يستخدمون معارف عامة من جميع الأنواع ، وفقاً لموضوع دراستهم ، ولكن لا يمكن قط أن يبلغوا نتائجهم بعد رجوع ما إلى القضايا العامة. وهكذا يتضمّن الفهم التاريخي الرجوع إلى الحقائق العامة شأنه شأن أي برهان استنباطي ، فليس للتفكير التاريخي أية خصائص خاصة به . والتاريخ ليس علماً ، كما أنه ليس مصدراً لمعرفة أعلى من العلم . وإذا كان المؤرّخ لا يُسمح له أن يظل منشغلاً بالوقائع الجزئية ـ كما يقول بوبر Popper ، فإنه يُطلب منه نبذها والاهتمام بالمسائل الكبرى كما كان يرتأي كونت ، وإنما يُسمح له بهذه الميزة مقابل اعترافه بأن التاريخ أقل من العلم !

والعجيب أن الفلسفة الوضعية تتذوّق الميتافيزيقا تذوّقاً شديداً ، وتصدر فيها أحكاماً قبلية مسبقة رغم أنها تعارض الميتافيزيقا بشدة ! فلقد قرّرت سلفاً أن المعرفة كلها يجب أن تكون واحدة ، ثم قام الوضعيون بوضع مبدأ خاص بما تكون عليه المعرفة العلمية والبرهان العلمي ، واختبروا بعد ذلك كل الأنظمة الموجودة وفقاً لما وضعوه هم أنفسهم من معايير ومقاييس ! فالميتافيزيقا واللاهوت عندهم قضايا فارغة ، والتاريخ يعامل بطريقة أكثر تهذيباً لكنها أكثر تعسّفاً ! أفليس من الأجدى البدء بملاحظة ما يقوم به المؤرّخون فعلاً بدلاً من البدء بنظرية عامة !

ومن أكبر مخاطر التاريخ أنه (انتقائي) على أية حال بصورة من الصور . . . . فأي مؤرّخ معين لا يستطيع تركيز انتباهه إلا في ناحية أو طائفة محدَّدة من النواحي الخاصة بالماضي ، ويبقى هذا صحيحاً مهما اتسع مدى اهتمام المؤرخ . ثم إن أي مؤرخ لا يستطيع أن يروي كل شيء قد حدث في

الماضي ، حتى في المجال الذي يختاره لدراسته . **وهذا يعني أن الوقائع الوحيدة التي يُعنى بها في كتب التاريخ هي الوقائع التي على قدر معين من الأهمية** ، ولكن الفكرة الخاصة بما هو هام في التاريخ نسبية ، والمؤرّخ يشرع في دراسته ولديه طائفة من المصالح والمعتقدات والقيم ، التي سيكون لها بكل وضوح بعض التأثير على ما سيعتبره هاماً . . . . **والمؤرّخون يختلفون لأسباب : منها الأهواء الشخصية ، فكارليل** Th. Carlyle يعشق عظماء الرجال **وويلز** H.J.Wells ينفر منهم ، وثوكيديديس Thycidydes كان يكره كليون وويلز يكره مشاهير العسكريين ! **ثم هناك أهواء التحيّز أو الافتراضات المرتبطة باتّباع المؤرّخ جماعة معينة مثل** انتمائه لوطن أو عنصر أو طبقة أو دين ، وهذه أصعب اكتشافاً وتتخذ صورة المبدأ لا العاطفة . **ويفترق المؤرخون كذلك بسبب نظريات التفسير التاريخي المتصارعة، فهناك مؤرخ ماركسي يرى أن التفسير النهائي لكل الوقائع التاريخية من فعل العوامل الاقتصادية ، بينما نجد راسل** Bertrand Russel **مثلاً من أنصار مذهب تعدّد الأسباب** . وهنا لا نستطيع أن نحثّ المؤرخ على أن يتخلّص من نظرية يُفَسِّر بها التاريخ ، كما نستطيع بالنسبة للنمطين السابقين . والمؤرخون يستعملون مثل هذه النظريات وإن لم يصوغوها صراحة ، ولا يتفقون على أي هذه النظريات الممكنة هو الصحيح . وأخيراً هناك **المعتقدات الأخلاقية الأساسية المختلفة أو التصوّرات الخاصة بطبيعة الإنسان**، فهذا يطرق التاريخ متأثراً بالمعتقدات المسيحية ، وذلك يطرقه مُتّبِعاً النظرة العقلية بالمعنى الشائع في القرن ١٨م - وهكذا يكون اختلاف المؤرخين في النهاية اختلافاً بين الفلسفات .

ومهما أكثر المؤرخ من محاولات إلزام نفسه استبعاد التحيّز ، وحاول التركيز على فهم ما حدث فعلاً ، فإنه لن يتوقّى ذلك تماماً ، **لأن الفهم ذاته ليس مسألة سلبية بل يتضمّن الحكم على الأدلّة بوساطة مبادىء يفترض حقيقتها افتراضاً مستقلاً** . فالفهم الذي يحصل عليه المؤرخ معتمدٌ أولاً على مدى نجاحه في خلق « ذاتية » بينه وبين موضوعات دراسته ، أي أنه صار يفكر ويشعر كما فكرت هذه الشخصيات التاريخية . وهو لن يمكنه أن يبدأ حتى في الفهم إلا إذا افترض افتراضاً سابقاً بعض القضايا الخاصة **بالطبيعة الانسانية** ، واستخدم بعض الأفكار

الخاصة بما هو مألوف ومفهوم في السلوك الانساني ، وهكذا تمارس نظرتنا تأثيرها وتُلوِّن التفسيرات الوقائع التي نعرضها .

ومذهب **الشك التاريخي** يعتبر هذه النزعات الذاتية حاجزاً لا يمكن تجزئته بالنسبة للمعرفة الحقيقية للماضي ، بينما هناك **نظرية تقبل وجود وجهات نظر مختلفة بين المؤرّخين لا يمكن تعليلها مما يجيز اختلاف (المنظور) باختلاف زوايا النظر وأفق الرؤية** perspective . وإنما يكون التاريخ موضوعياً إذا صوّر الوقائع تصويراً دقيقاً من وجهة نظره ، **ولا تتعارض التواريخ المختلفة بل تتكامل** الروايتان الكاثوليكية والبروتستنتينية للإصلاح الديني مثلاً .

وثمّة نظرية تقول إنّ المؤرخين يستطيعون قبل كل شيء الوصول إلى الموضوعية بأقوى معانيها ، ما دام لا يمكن استبعاد تحقيق القبول الكلي لوجهة نظر ما والوصول إلى وجهة نظر واحدة للتاريخ : أي مجموعة من الافتراضات السابقة التي قد يبدي جميع المؤرخين استعداداً لقبولها . وبذلك تُحَلُّ مشكلة الموضوعية على أسس فلسفة (كانت) ، **وذلك بتنمية وعي تاريخي بصفة عامة** ـ أي وسيلة موحدة للتفكير الخاص بموضوع التاريخ . وهذا ما ذكره وضعيو القرن ١٩م ، ولكن لم يؤدِّ البرنامج الوضعي ـ كما صاغه كُتّابٌ مثل كونت ـ سوى القليل . ولا بدّ من السعي إلى تنمية وعي تاريخي بصفة عامة يعتمد على تقدير صحيح لإمكانات الطبيعة الانسانية ، غير أن الكلام عن معرفتنا الطبيعة الانسانية معرفة علمية يُعتبر سابقاً لأوانه . والمدرسة الوضعية لم تقدِّر أهمية الحصول مباشرة على الأفكار الأخلاقية والميتافيزيقية بجانب معرفة الواقعة ، في حين أن المؤرِّخ محتاج من أجل الفهم الموضوعي المأمول لا إلى معرفة مُوحَّدة خاصة بسلوك الناس في مختلف المواقف فحسب ، بل أكثر من ذلك إلى تصوّر مُوحَّد لكيفية السلوك الواجب . وبرنامج الحصول على طائفة مُوحَّدة من الأفكار الأخلاقية والميتافيزيقية قد يبدو أمراً عسيراً أو مستحيلاً ![1] .

---

(١) و . هـ . ولش : مدخل لفلسفة التاريخ ـ ترجمة أحمد حمدي محمود ، وزارة الثقافة : القاهرة ـ ص ٢١ : ٢٥ ، ٤٣ : ٦٠ ، ٤١ ، ١١٨ ، ١٣٣ ، ١٥٨ ؛ راجع أيضاً في خصائص المعرفة العلمية ووضع المعرفة التاريخية بالنسبة إليها : كار : ما هو التاريخ ؟ ـ ترجمة أحمد حمدي محمود ، وزارة الثقافة : القاهرة ـ ص ٨٢ وما بعدها .

لقد وُصف التاريخ بأنه نسيج مليء بالثغرات ! على أنّ قصور الصورة التي لدينا عن اليونان في القرن ٥ق.م ليست لأن ما فُقد منها قد فُقد عرضاً ، ولكن لأن الذين كوَّنُوا هذه الصورة هم بصفة عامة نخبة ضئيلة من الناس في مدينة اثينا . فنحن نعرف الكثير عن الصورة التي بدت بها يونان القرن الخامس للمواطن الأثيني ، ولكننا لا نكاد نعرف شيئاً عن الصور التي بدت بها للإسبرطي أو الكورينثي أو الطيبي ، ولا نذكر الفارسي أو العبد أو أي شخص من غير المواطنين الذين يقطنون أثينا ! لقد انتُقيت الصورة انتقاء، وتقرّرت لا عرضاً بل بوساطة أناس كانوا مُشبَّعين ـ شعورياً أو لا شعورياً ـ بفكرة معينة ، وظنوا أن الوقائع المُؤيِّدة لهذه الفكرة جديرة بالبقاء .

وبالمثل نقرأ تاريخ العصور الوسطى ، فنجد الناس شديدي الاهتمام بالدين . فقد انتقت ما نعرفه من وقائع تاريخ العصور الوسطى أجيال من الاخباريين كانوا يحترفون الدين نظرياً وعملياً ، ومن ثم رأوا له أهمية بالغة وسجّلوا كل شيء متصل به ، ولم يُسجِّلوا أي شيء آخر ، ففُقدت طائفة من الوقائع الأخرى التي ربما كان فيها دليل العكس . وهكذا قررت أجيال ماضية من المؤرخين والنسّاخين والاخباريين شكل الماضي ، وأصبح من المستحيل إرجاعه . ولقد كتب الأستاذ بركلاو Barraclough ـ وهو من المتخصصين في العصور الوسطى : « إنّ التاريخ الذي نقرأه وإن كان يعتمد على حقائق، فهو إذا تكلّمنا بدقة ليس حقيقياً على الإطلاق ، بل هو سلسلة من الأحكام المقبولة » .

وجاء القرن التاسع عشر يقدِّس الوثائق إذ يُقدِّس الوقائع الماديّة ، ولكن ما الذي تذكره الوثائق من قوانين ومعاهدات وكتب زرقاء وبيضاء ومراسلات رسمية وخطابات شخصية ويوميات ؟ إنها تذكر ما اعتقده مؤلف الوثيقة ، ما اعتقد أنه حدث أو ما اعتقد أنه ينبغي أن يحدث أو قد يحدث ، أو ربما ما أراد أن يعتقد الناس أنهم اعتقدوه، أو الذي اعتقد أنهم اعتقدوه! وهكذا كان لا بدّ من «تدخّل» في سياق الوقائع سواء أكانت موجودة في وثائق أم لا .

إن الموضوعية في التاريخ هي محاولة المؤرخ التسامي فوق الرؤية المحددة

لموقفه في المجتمع وفي التاريخ - هذا من ناحية المكان ، أما من ناحية الزمان : فيقال إن أكثر التواريخ بقاء هي لمؤرّخين تتوفّر لديهم الرؤية البعيدة للماضي والمستقبل معاً ، إذ تبرز رؤيتهم للمستقبل ويقتربون من فهمه بطريقة تمنحهم نفاذاً للماضي أشد عمقاً وأعظم دواماً ، وهكذا يقتربون من الموضوعية . والتقدّم في التاريخ يتمّ عن طريق الاعتماد المتبادل والتفاعل المتبادل بين الوقائع والقيم ، والمؤرّخ الموضوعي هو الأعمق نفاذاً في هذه العملية المتبادلة .

ويذكر كار أن الذين يثيرون الشك في أن التاريخ علم هم الفلاسفة الذين يريدونه في نطاق مملكتهم ، أما العلماء فإنهم لا يعترضون كثيراً على ذلك .

فلسفة التاريخ :

وأرادت فلسفة التاريخ أن تستكمل النقص . .

ويقال إنّ الكلمة من اختراع فولتير Voltaire ، وقد استُخدمت منذ ذلك الوقت بمعان مختلفة .

ولم يبالِ مؤرخو القرن التاسع عشر بصفة عامة بفلسفة التاريخ إذ كان العصر يفيض ثقة وتفاؤلاً ، فقد كانت الوقائع بصفة عامة باعثة على الرضا ، فضعف الميل للاستفار والتفسير . واعتقد رانكة Runke في ورع أن العناية المقدسة سوف تُعني بمعنى التاريخ إذا عُني هو بالوقائع ، ولاحظ بوركهارت Burkhardt أنه غير مباح لنا معرفة غايات العناية الآلهية ، وذكر بترفيلد Butterfield سنة ١٩٣١ بارتياح أنّ المؤرخين قد تأمّلوا قليلاً طبيعة الأشياء وطبيعة موضوعهم ، إذ كان البريطانيون يعتقدون أن معنى التاريخ مضْمَر أو بيِّنٌ في ذاته . وقد كان لنظرة القرن ١٩ م الحرّة إلى التاريخ صلة وثيقة بفكرة الاقتصاد الحر laisser faire ، وهي نتيجة لنظرة صادقة واثقة إلى العالم ، فعلى كل إنسان أن يقوم بواجبه المعيّن وستتولّى العناية الإلهية أمر التوافق العالمي ، وكفى بوقائع التاريخ نفسها برهاناً على الحقيقة العليا عن الخير والتقدم اللانهائي .

ولكن مضى عصر البراءة ، وأزعجت المانيا السيادة المطمئنة للمذهب الحرّ في القرن ١٩م ، وجاء التحدّي الأول في الثمانينات والتسعينات لفكرة أفضلية وقائع التاريخ واستغلالها . ولقي دلتاي Dilthey من بين الذين قاموا بالتحدّي اعترافاً متأخراً في بريطانيا التي كانت تنعم بالرخاء والثقة إلى درجة عظيمة قبل نهاية القرن الماضي ، ومن ثمّ لم يكن بها حاجة إلى التفكير في فلسفة التاريخ أو في من عالجوها .

وفي بداية القرن الجديد انتقلت الشعلة إلى إيطاليا حيث شرع كروتشه Croce **يُقدِّم فلسفة للتاريخ كانت مدينة بالكثير للأساتذة الألمان . وقد ارتأى أن التاريخ يتكون من رؤية الماضي من خلال عيون الحاضر وعلى ضوء مشاكله ، وأن الواجب الأساسي للمؤرخ ليس التسجيل بل التقويم** . فإذا لم يعمد المؤرخ الى التقويم ، فكيف يعرف ما يستحق التسجيل ؟؟ على أن كروتشه لم يلقَ مكاناً ملحوظاً في فرنسا وانجلترا إلا بعد سنة ١٩٢٠ فقط ، حين بدت الوقائع بعد الحرب العالمية الأولى وكأنها أقل ابتساماً مما كانت عليه قبل عام ١٩١٤ . وجاء **تأثير كروتشه كبيراً على مؤرخ اكسفورد البريطاني كولنجوود** Collingwood ، **الذي أسهم** بصورة فعالة في فلسفة التاريخ . وهو يرى أن **فلسفة التاريخ لا تعني بالماضي في ذاته ، أو بفكر المؤرخ عن الماضي في ذاته ، ولكنها تُعني بالشيئين في صلتهما المتبادلة** . وفي هذا الرأي يستبين المعنيان الشائعان لكلمة تاريخ : البحث الذي يقوم به المؤرخ ، وسلسلة أحداث الماضي التي يبحث فيها . ومن ثمّ **فإنّ كلّ التاريخ تاريخ فكرة، والتاريخ هو إعادة تمثل** re - enactment في عقل المؤرّخ لفكر التاريخ الذي يقوم بدراسته ، فإن عملية إعادة البناء تتحكّم في انتقاء الوقائع وتفسيرها ، وإنما بحثه هو الذي يجعلها وقائع تاريخية . ومن هنا يقول **اوكيشوت** Oakeshot : **إنّ التاريخ هو تجربة المؤرّخ** ، فلا أحد يصنعه خلاف المؤرخ ، **وإن كتابة التاريخ هي الطريقة الوحيدة لإنشائه !**

وهنا نجد **فرويد** Sigmund Freud **وماركس** Karl Marx يفرضان على المؤرّخ أن يفحص نفسه وموقعه في التاريخ ، والدوافع ـ بما في ذلك الخفيّ منها ـ التي

ساقته لاختيار ما يدرسه من موضوع أو عصر ، وما ينتقي من وقائع وما يقدمه تفسير لهذه الوقائع ، والأساس القومي والاجتماعي الذي حدّد زاوية رؤيته وتصوّر للمستقبل الذي شكّل تصوّره للماضي . وعصرنا هو عصر الوعي بالذات ، ولم يعد للمؤرّخ عذر لكي يظن نفسه فرداً منعزلاً خارج المجتمع وخارج التاريخ . كذلك كان التوسّع في استخدام العمل أحد جوانب حضارتنا الحديثة وله أثره في وقائع تاريخنا .

إن الوقائع لا يمكن أن تُوجد في صورة خالصة ، ولكنها دائماً تكون منعكسة في عقل من قام بتسجيلها ، وعلى ذلك فعندما ننظر إلى شيء من مصنّفات التاريخ فإن أول ما يهمنا يجب ألاّ ينصب على الوقائع التي يحتويها المصنّف بل على المؤرّخ الذي قام بكتابته ! على أنه ينبغي ألا تغيب عن الذهن هنا أن المؤرخ بدوره هو نتاج البيئة والمجتمع . وإذا كان التاريخ لا يُكتب إلا إذا تسنّى للمؤرخ أن يحقّق نوعاً من الاتصال الذهني مع من يكتب عنهم ، فكيف يكتب أهل القرن ١٩ م عن القرون الوسطى وهم منها نافرون ؟؟ وإذا كنا نستطيع أن نرى الماضي ونفهمه عن طريق عيون الحاضر ، فكيف يمكن التخلّص من المفاهيم الشائعة والظروف القائمة في الوجود الانساني ؟! فكلمات ديمقراطية وامبراطورية وحرب وثورة ، لها مدلولاتها الشائعة التي يصعب التخلص منها . ولقد أدّى تغيّر توازن القوى في الكنائس المسيحية بين الكاثوليكية والبروتستنتينية إلى تغيّر موقف كلٍّ من الجانبين من شخصيات مثل لويولا ولوثر وكرومويل تغييراً عميقاً . وأثّرت الثورة الروسية سنة ١٩١٧ في كتابات المؤرخين الفرنسيين عن الثورة الفرنسية ، فالمؤرّخ لا يتبع الماضي بل الحاضر .

على أن تأكيد دور المؤرخ في صنع التاريخ يُؤدِّي إلى استبعاد أي تاريخ موضوعي على الإطلاق ، وهذا يُفهم من بعض عبارات كولنجوود . وإذا كان المؤرّخ ينظر إلى العصر التاريخي من خلال عيون أهل عصره هو ، ألا يُؤدِّي هذا إلى الانزلاق إلى نظرة براجماتية للوقائع تصر على أن محكّ التفسير الصحيح هو ملائمته لبعض الغايات الحاضرة ، وتكون المسألة ليست الصحة أو البطلان وإنما

مدى النهوض بالحـياة ! وإذا كان كولنجوود يرى أن الفكر وراء الفعل الذي يدرسه المؤرّخ ، فإن هذا في الحقيقة قد لا يكون فكر الفاعل الفرد ، بل قد لا يكون ثمة ارتباط بين ما وراء الفعل وبين الفكر الواعي أو دافع الفرد الذي قام بالعمل .

إن عملية التفاعل المتبادل بين المؤرخ ووقائعه ، أو الحوار بين الحاضر والماضي ، ليس حواراً من أفراد مجرّدين منعزلين بل بين مجتمع اليوم ومجتمع الأمس ، فالتاريخ كما يقول بوركارت : « هو سِجِّلٌ لما رآه عصر يستحق الذكر في عصر آخر » ! **وإذا كان التاريخ يُفهم اليوم في ضوء الحاضر ، والحاضر يُفهم في ضوء الماضي ، فالوظيفة المزدوجة للتاريخ هي تمكين الانسان من فهم مجتمع الماضي ، وزيادة سيطرته على مجتمع الحاضر** . ويُلاَحَظ أنه ما دام الماضي والمستقبل جانبان من نفس الزمن فإن الاهتمام بالماضي والاهتمام بالمستقبل متصلان . والتاريخ يبدأ بتوريث التقاليد ، وهي تعني نقل عادات الماضي ودروسه وضوء خبراته إلى المستقبل والعكس ، وهذان هما اللذان يبـرزان التاريـخ ويفسّرانه . ويُقال إنّ المجتمع الذي يفقد اعتقاده في قدرته على التقدم في المستقبل ، سيتوقف سريعاً عن العناية بمتابعة تقدمه في الماضي .

لا عجب إذن أن يقدم سيرجورج كلارك تاريخ كامبردج الحديث Cambridge Modern History بصورته التي نُشر بها في صورته الثانية فـيشير إلى ما سبق أن ذكره اللورد أكتون في تقريره عام ١٨٩٦ عن النشر الأول لهذا التاريخ ويُفهم منه أنه من المستطاع كتابة تاريخ نهائي يوماً ما ، فيقول :

« « إن مؤرخي الجيل الذي جاء بعد ذلك يتطلعون إلى تحقيق مثل هذا المطمع ، ويتوقعون أن يحلّ شيء آخر محلّ مؤلفهم مرة بعد أخرى ، وهم يَرَوْن أن معرفة الماضي قد جاءت عن طريق عقل إنساني أو أكثر ، وأنهم يتابعون هذه المعرفة . ولذا فإنها لا يمكن أن تتكوّن من ذرّات أوليّة ولاشخصية لا يستطيع شيء أن يُغيّرها ، ويبدو الاستقصاء وكأنه بغير نهاية . ويلجأ بعض الباحثين قـليلي الصبر إلى الشك أو إلى الأفكار القائلة إنه بالنظر إلى تضمّن جميع الأحكام التاريخية أشخاصاً ووجهات نظر ، فإن كل حكم تاريخي لا يختلف من حيث قيمته

عن الآخر ، وأنه لا وجود لحقيقة تاريخية موضوعية »[1] .

إنَّ التاريخ يجعلنا نفهم الحاضر من حيث أنه يُفسِّر أصول الوضع الحاضر للأمور ، لكن فائدته ليست متساوية في كل أجزائه ، فثمّة أجيال سحيقة لا نشاهد آثارها بعد في عالمنا الحاضر . فضلاً عن أنه من الوهم العتيق أن نعتقد أن التاريخ يُزوِّدنا بدروس تفيد الأفراد والشعوب بطريق مباشر ، فإن الظروف التي تحدث فيها الأفعال الإنسانية من النادر أن تتساوى بين زمان وزمان بحيث يمكن تطبيق (دروس التاريخ) هذه تطبيقاً مباشراً . والتاريخ أيضاً عنصر لا غنى عنه لإتمام العلوم السياسية والاجتماعية التي لا تزال في دور التكوين ، لأن الملاحظة المباشرة للظواهر الاجتماعية (في حالتها الاستاتيكية) لا تكفي ، بل لا بد أن تُضاف إليها دراسة تطوّر هذه الظواهر في الزمان ـ أي تاريخها ، ولذلك اتّخذت كل علوم الانسان (اللغات ، القانون ، الأديان ، الاقتصاد السياسي . . . الخ) صورة علوم تاريخية . كما أن العلوم الاجتماعية إذ تُزوِّدنا بمعرفة الحاضر ضرورية للتاريخ كي يتصوَّر الوقائع ويبرهن عليها مستنداً إلى الوثائق .

« لكن الفضل الرئيسي للتاريخ هو أن يكون أداة للثقافة العقلية . . فممارسة المنهج التاريخي في البحث يفيد العقل صحة ، ويشفيه من داء السذاجة في الاعتقاد. والتاريخ ـ لأنه يكشف لنا عن عدد كبير من المجتمعات المتباينة ـ يُهَيِّئُنا لفهم وقبول أعراف مختلفة ، ويجعلنا نتبيّن أن المجتمعات قد تحوّلت مراراً ، **وهكذا يُعوِّدنا على تنوّع الأشكال الاجتماعية ، ويشفينا من خوف التحوّلات . وتجربة التطوّرات تجعلنا نفهم عملية التحوّلات الانسانية بواسطة تغيّر العادات وتجدّد الأجيال** ، وتصوننا عن إغراء تفسير تطوّر المجتمعات بوساطة النظريات البيولوجية (الانتخاب الطبيعي ، تنازع البقاء ، توارث العادات . . . الخ) »[1] . .

---

(١) إدوارد كار : ما هو التاريخ ؟ ـ ترجمة أحمد حمدي محمود ص ١٢ ، ١٩ ـ ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٦ : ٣٦ ، ٥٨ ، ٦٨ : ٧٢ ، ١٣٧ ـ ١٣٨ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٨٠ ، ١٨٣ ـ ١٨٤ .

(١) لانجلوا وسنيوبوس : المدخل إلى الدراسات التاريخية ـ ضمن مجموعة مترجمات د. عبد الرحمن بدوي في كتاب عنوانه « النقد التاريخي » ـ القاهرة ـ ص ٢٥٠ : ٢٥٢ .

مزايا الثقافة التاريخية :

هذا التاريخ الخطر . . محبوب ، مفيد .

وهذا ما يضاعف الخطر ، لأن الطعام المُعرَّض للتلوّث والميكروب ، سـريع التلف ، تزداد خطورته إذا كان لذيذ الطعم مغرياً بالمذاق مثيراً للشهية !

إن « **الثقافة التاريخية** » - **وهي خلاصة ما يجني الانسان من جهود في استكشاف الماضي - عامل فعّال في تكييف نظرته ، وتحديد اتجاهه بالنسبة إلى الحياة بكاملها ماضياً وحاضراً ومستقبلاً** . والثقافة التاريخية قد تكون **معارف متنوِّعة ، أو معرفة مُوَحَّدة** متماسكة . وكلما تحقّقت المعرفة بالتـدقيق والنقد والمقـارنة والمقابلة ، كانت الثقافة التاريخية أصحّ علماً وأفعل أثراً في سلامة النظر واعتدال الحكم . والثقافة التاريخية **ملكات عقلية** تتولّد خلال المجاهدة لاكتساب المعرفة التاريخية ، وهي وسائل لاكتسابها وضوابط لضمان سلامتها ودوافع لاستمرار نموها وتوسّعهـا . والثقافة التاريخية **بواعث نفسية وفضائل خلقية** تنمو في الانسان وتطبع شخصيته بكاملها .

ومن مميزات الثقافة التاريخية أنّها **تُوَسِّعُ اختبار الانسان وتُعَمِّقُه ، وإن كانت فائدتها ليست عملية مباشرة لأن التاريخ لا يعيد نفسه** . والثقافة التاريخية **سبيل لإدراك الذات** أفراداً وأمة وإنسانية . والثقافة التاريخية تبعث في النفس حرمة للأجيال الماضية ، من شأنها تركيز الفرد والأمة وتوطيد كيانهما ، على أن تكون معرفة الذات المؤدية إلـى احترام الذات وتقدير الماضي هي أيضاً نقد للذات وللماضي . إن الثقافة التاريخية-ككلّ جهد ثقافي وباعتبارها حصيلة للثقافـة الانسانية بمجموعها-تُنَمِّي (الحكمة) التي يولّدها عمق الاختبار وسعته ، والتي تلحُّ في التساؤل حتى تصل إلى الأعماق والجذور . فإذا انتقلنا من مجال الفكر الى **مجال العمل** ، وجدنا العمل التاريخي المبدع كما **يتطلّب** صحة الإحساس بالحاضر والتـطلّع إلى المستقبل والإقـدام عليه ، لا يمكن أن يكـون مبتوت الصلة بالماضي ، **ذلك أنّ « الإنسان الحي الفاعل صانع التاريخ ليس (مستقبلياً) مطلقاً سابحاً في الرؤى والأحلام ، ولا (حاضرياً) مطلقاً غارقاً كل الغرق فيما حوله من**

مشكلات ، ولا (تاريخياً) مطلقاً يحنّ إلى الماضي ويبغي أن يرجعه كما كان .
وإنما هو يعيش في توتّر دائم بين الحاضر والمستقبل والماضي ، تتفاعل قواها وعناصرها في ذاته بإدراك متّزن صحيح وشعور دقيق نافذ ، فيكون من أثر هذا التفاعل العمل التاريخي المبدع : الأمين للماضي المتسامي عليه ، المُتغلّب على الحاضر ، المخطّط للمستقبل ، الداخل في صلب الحضارة المسهم فيها ، المتشوّق إلى ما يأتي بعده ويتخطّاه في مجالات الصنع والإبداع والإسهام الحضاري » . وهذا الإبداع يستلزم بالطبع مقدرة على الاختيار ، واستعداداً لتنفيذ ما يستقر عليه الاختيار ، مع وعي بالحدود والامكانات ، وإن صانع التاريخ هو ذاته خاضع لحكم التاريخ . والإبداع لا ينحصر في فئة بعينها ، وإنما يُوجد حيث يُوجد الرقيّ والتحضّر ، وهو يصيب الفرد والجماعة التي يعيش فيها الفرد وتشاركه إحساسه ورؤاه على درجة ما . وتتفاوت الظروف والأحوال التي يجتازها الأفراد والجماعات في تنمية الطاقات وإطلاقها ، ولربما أدت الأزمات والشدائد الى تزايد في شدة « التوتر بين مُتطلّبات الحاضر ورؤى المستقبل وتراث الماضي ، وبين المقدرة وحدودها ، وبين الحرية والمسؤولية ، فتنمو قابلية الفرد أو الجماعة للعمل التاريخي الحاسم المبدع » . على أن يصل الإحساس بالأزمة إلى الأعماق ، ويكون الفرد أو المجتمع مُؤهّلاً للتمييز بين الغايات والتفضيل بين الوسائل ، وإنما يُعين على ذلك ما اكتُسب من علم ، وما اختُزن من خبرة ، وما أُدرك من قيم يُستطاع بها التمييز والتفضيل[1] .

هذا ما يقرره أستاذ مُبّرز للتاريخ في جامعة بيروت الأمريكية هو الدكتور قسطنطين زريق . . . . ومن جامعة القاهرة قرّر الدكتور محمد مصطفى زيادة رحمه الله :

« المفتاح الكبير لمغاليق المشكلات في السياسة الدولية والقومية هو التاريخ . . والتاريخ كذلك هو المدخل المأمون للقوانين التي تعين على حلّ تلك المشكلات .

---

(١) د. قسطنطين زريق : نحن والتاريخ ـ بيروت ـ ص ١٥٧ : ١٧٣، ١٧٧ : ١٩٧ .

« إن الطب يخرج الأطباء ، والهندسة تعد المهندسين ، والكيمياء تمدنا بالكيماويين ، ولكنها وغيرها من العلوم المادية لا تشتمل اشتمال التاريخ على قيمة تثقيفية وتربوية ، وكلاهما لازم لتكميل المواطن المفيد ، بقطع النظر عما يقوم به المواطن من عمل مهني نافع لا مشاحة في منفعته . . .

« غير أن التاريخ الذي ندرسه في المدارس والمعاهد ، ونقرأه في الكتب القديمة والحديثة ، لا يدلّ على ما أزعمه للتاريخ من قيم تثقيفية وتربوية . . والعيب في ذلك راجع إلى صناعة التاريخ في الشرق الأوسط لا إلى التاريخ نفسه . .

« إن الأوروبيين أخذوا يعملون بتأثير نظرية التدرّج ، فاعتبروا التاريخ سجلاً للحياة الانسانية وأطوارها المختلفة ، ودرسوا عصوره دراسة مقارنة على أنها مشكلات حاولها الإنسان فنجح أحياناً ، وفشل أحياناً . . وقالوا بأن الأحداث التاريخية ليست إلا ألواناً من الفلسفة المعروضة بطريق التمثيل ، كما قالوا بأن التاريخ صور للماضي غير متكررة ، وبأنه لا يعيد نفسه أبداً ، وبأنه لا يمكن فهمه والإفادة منه إلا عن طريق المقارنة الذي اتخذه القانونيون سبيلاً لفهم أصول الشرائع والقوانين في مختلف الأمم »[١] .

إن لنجلوا (١٨٦٣ - ١٩٢٩ م) C . V . Langlois وسينوبوس C. Seignopos في فرنسا ، وبرنهايم E . Bernheim في ألمانيا ، وآلن G. W. Allen في انجلترا قد ارتأوا في التاريخ أداة لرياضة العقل . بينما رأى بولنجبروك Bollingbroke وستبز (١٨٢٥ - ١٩٠١ م) Stubbs ، وفرود (١٨١٨ - ١٨٩٤ م) J . A . Froude أن الفائدة الأخلاقية هي التي تميّز التاريخ من ناحية القيمة التربوية . أما لمبرخت (١٨٥٦ - ١٩١٥م) Karl Lambrekht فكان يرى أن الدراسة التاريخية تبعث في نفس القارىء معاني التأثر والروعة تلقاء نواحي النشاط الانساني التي لا تُحصى وخطره الذي لا يتناهى . . . . هذا من ناحية الفرد .

---

(١) محمد مصطفى زيادة : مقال : التاريخ في الشرق الأوسط - مجلة رسالة الإسلام : دار التقريب بين المذاهب : القاهرة - السنة الثانية ، العدد الثالث رمضان سنة ١٣٦٩ - يوليو سنة ١٩٥٠ .

أما مكانة التاريخ من تربية المواطنين والحياة العامة، فقد أشار إليها سيلي (١٨٣٤ - ١٨٩٥ م) John Seely في محاضرته عن : تدريس العلوم السياسية سنة ١٨٦٩ إذا قال : « **إن التاريخ مدرسة السياسة** ، وبدون مقدار يسير منه على أقل تقدير لا يمكن الانسان أن يُعنى عناية معقولة بالشؤون السياسية ، وبدون حظّ موفور منه لا يمكنه أن يصدر حكماً معقولاً في أي شأن من شؤونها . . إن التاريخ دراسة هامة لكل مواطن ، بل هي الدراسة الهامة الوحيدة الخليقة برجال الحكم والتشريع » .

ويُعقِّب هرنشو على هذا فيقول : **إن التاريخ مدرسة لتعليم طريقة البحث السياسي** ، إذ من الصحيح نسبياً أن التاريخ سياسة الماضي والسياسة تاريخ الحاضر . **والفارق الوحيد بين التاريخ والسياسة هو أن التاريخ بارد والسياسة حارة** ، وهو فارق حيوي يجعل التاريخ مدرسة لتعليم طريقة البحث فهي تُعلِّمنا الحذر واستقلال الرأي وسجاحة الطبع . . إنها تبعث فينا شعوراً بتعقّد الظواهر الاجتماعية النفسية وتقلّبها . . إنها تُهيِّءُ لنا اكتساب ملكة الاستدلال بالأفعال الظاهرة على البواعث والأفكار الباطنة . .

والتاريخ مستودع السوابق السياسية . . إن مشكلات اليوم طُرحت بالأمس بشكل ما . . **إنّ التاريخ لا يعيد نفسه ، ولايمكن أن يُجعل بحيث يعيد نفسه ، إلا إنه ما من حادث يحدث إلا وهو يزيد في محيط كلّ حادث يترتب عليه ، بمقدار كونه علّة في حدوثه** . . وبذلك يكون مجرد حدوث حادث ما مرة سداً قوياً مانعاً من حدوثه أبد الدهر مرة أخرى . . . إن الثروة الضخمة المُتجمِّعة من تجارب الماضي يجب أن تبقى . . **يجب إنشاء ذاكرة للجنس البشري . . وذاكرة الجنس البشري هي التاريخ !**

إن الترقّي الانساني سبيله يبني الخلف على آثار السلف ، مما لا يتأتّى في عالم الحيوان ، وإنما هو يتمّ في عالم الإنسان ليس غير .

ثم إن التاريخ أساس للتقدم السياسي ؛ إنه يُمِدُّنا بأكثر من مجرد السوابق ، إنه يعطينا **الأصول الواقعية لمشكلات الوقت الحاضر** . لقد فشل البيوريتان

الإنجليز في تحقيق نظامهم في القرن السابع عشر ، وفشل الثوار الفرنسيون في استبقاء نظمهم في القرن الثامن عشر . . . لماذا ؟ لأن هؤلاء وأولئك أرادوا أن يتجاهلوا التاريخ ، ودفعهم الحماس فظنوا أنهم يستطيعون أن يصنعوا كل شيء ، فلم يلتفتوا إلى الماضي أبداً ! التفتوا إلى أنفسهم : ماذا يريدون ، ولتكن إرادتهم مهما كان ! إنما الدولة كيان ذو طبيعة عضوية ، وعمليات الاستئصال الجراحية الحمقاء تودي بحياتها[1] !

هذا هو التاريخ . .

والتاريخ الإسلامي الذي سنُسلِّط عليه الأضواء هو حقبة مستمرّة متطاولة من هذا التاريخ .

إنّ لها بداية ، لكن نهايتها مقرونة باختفاء الإسلام والمسلمين من على وجه الأرض .

ومن الخطأ الشائع أن تاريخ الإسلام جزء من تاريخ العصور الوسطى . إن تاريخ الدولة العثمانية جزء من التاريخ الاسلامي ، إن تاريخ الشعوب الإسلامية مع الاستعمار جزء من التاريخ الإسلامي ، إن **حركاتها** الاستقلالية ، وكفاحها ضد الصهيونية ، وتمرّدها على أي تبعية ، كل هذا تاريخ إسلامي .

والتاريخ سجلّ الصواب والخطأ ، والحسن والقبيح ، **والتقدّم والتأخّر** ، والمدّ والجزر . . . فتاريخنا الحديث والمعاصر جزء من التاريخ الاسلامي بكل ما فيه . . **فانحدار** الدولة العثمانية ، وتأخّر الشعوب الاسلامية لا يبرّران اقتطاع حقبة من التاريخ . . . إلا أن يكون التاريخ مجموعة من الخرز اللّماع والزينة المصطنعة .

يقول محمد شفيق غربال : « **مما ذاع بيننا نقلاً عن المصطلح الفرنجي تقييد استعمال الكلمة (إسلامي)** . . . فكما أن العلماء الأوروبيين لا يستخدمون

---

(1) هرنشو : علم التاريخ : ترجمة عبد الحميد العبادي ـ الفصل السابع ص ١٥٣ ـ ١٧٤ .

في دراستهم التاريخية الوصف (نصراني) إلا على الأزمنة السابقة للعصور الحديثة والمعاصرة ، أو لا يطلقونه إلا على ما يتصل بالعقائد ، فإنا أيضاً أخذنا عنهم تحديد طور (إسلامي) داخل أطوار الأمم الاسلامية . هذا المصطلح الفرنجي له ما يبرّره عندهم ، فهو نتيجة الفصل بين ما سموه السياسة وما سموه الدين ، أما عندنا : فما وجه تبريره »[1] ؟

ولكن .

هذا التاريخ الإسلامي ، الذي علينا أن نعرف حقيقته ونُحدِّد مناهجه ومنافعه ، ويضمّ في نطاقه أحداث الجاهلية وحرب الصهيونية . . . .

كيف بدأ ؟

وكيف كُتب ؟

وكيف ننتفع نحن من تراث أسلافنا في الدراسة التاريخية ؟

---

(١) محمد شفيق غربال : محمد علي : سلسلة أعلام الإسلام ـ دار إحياء الكتب العربية : القاهرة ـ المقدمة .

عِنْدَمَا دَوّنَ الإنسَان تَاريخه

الكتابة وتدوين التاريخ

كل واحد يتعرض لمذاكرات مع الناس .. صاحبه أو ابنه يُذَكِّره بحادث مضى ليربطه بما أتى بعد من أحداث ..

ومهما كانت سذاجة الوقائع التي يتناولها الحديث العادي ، فإنها تعبر عن الرغبة الكمينة في فطرة البشر ... **أن يكون لهم تاريخ ، وأن يتكلموا عن التاريخ .**

اذهب إلى المدارس ، وانظر إلى ما تخطه أنامل الصغار حينما تتعلم الكتابة .. إنهم يحفرون اسماءهم على حوائط المدرسة ، على الأبواب والنوافذ ، في دورات المياه .... **إنها الرغبة في أن يكون لهم تاريخ .**

ومثل هذا تماماً يفعله الكبار حين يجدون الفراغ ، ويأمنون الانتقاد .... على جدران عربات السكة الحديدية ومحطّاتها ، في حجرات المستشفيات ، في ضيافة مصلحة السجون .... كل إقامة أو مرور مثير تتخلّف عنهما آثار الرغبة الدفينة في أن يكون للناس تاريخ .

وهكذا بدأ التاريخ !

وليس أدل على تأصّل هذه الرغبة في الفطرة البشرية من أننا اليوم ندرس

تاريخ الكتابة عن طريق كتابة التاريخ !

يقال : إنه **حيثما كان تغيّر فثمة تاريخ !** لكن التغيّر يتناول كل مظاهر الطبيعة والانسان ، من أعظم المجرّات إلى أدقّ الذرّات ، ومن أصغر الخلايا الحية إلى أضخم المجتمعات الانسانية وأشدها تعقداً . وقد **حصر التاريخ نفسه بجزء من أجزاء هذا التغير الكبير وهو الذي يتعلق بالانسان** ، وأضحت الصيرورة في عالم الطبيعة وفي الكائنات الحية غير الانسانية من نصيب علوم أخرى : كالفلك وطبقات الأرض والحيوان والنبات وما إليها . والجانب الذي اختصّ به التاريخ ضئيل جداً في سياق الصورة الكونية وزمنه في غاية القصر إذا قيس بالملايين من السنين التي مرّ بها التطوّر الكوني . على أن المؤرخ ، إذا كان لا يعنى عناية مباشرة بتلك الأبعاد السحيقة ، وتلك التغيّرات والتطوّرات المتطاولة ، **فإن من الخير أن يدركها ويتابع الجهود العلمية في كشفها** « **إذ بذلك يُقوِّي شعوره بالوحدة التي تربط وجوه العلم جميعاً ، ويرى موضوعه في حيِّزه الصحيح وضمن إطاره المتّسع** » ـ على حدّ تعبير الدكتور قسطنطين زريق .

كذلك فإن التاريخ لا يتناول كل ماضٍ بشري ، **فالتطوّر** الذي اجتازه جسم الانسان حتى صار إنساناً يتناوله علم الأحياء ، أو علم الباليونتولوجيا البشرية بوجه خاص . وتفرع الإنسان إلى أجناس وعوامل هذا التفرع ومراحله هي من اختصاص الأنثربولوجيا الطبيعية ، **وإنما يتناول التاريخ الإنسان منذ أن اكتمل تكوينه الطبيعي ، وانقسم إلى أجناسه وسلالاته . بل إنه يتراجع خطوات أخرى ويكتفي بالإنسان منذ أن مارس الكتابة واكتشف المعادن وأخذ في محاولات أولى لانشاء أجهزة للحكم** « **منذ أن بدأ يعي نفسه ويستغل الطبيعة فينتظم في مجتمع ، أو منذ أصبح إنساناً ناطقاً اجتماعياً** » . أما ما قبل ذلك من تطورات أطول زمناً وأبعد غوراً وأكثر بطئاً ، فتقع ضمن ما يدعى (**قبل التاريخ**) ، ولها متخصصون ومتفرغون يعملون على تساند مع علماء الآثار والأنثربولوجيا الحضارية ، وإن كان أسلوبهم تأريخي في جوهره ، لكن نوع مصادرهم ـ وهي مادية متفرقة ، والمراحل البشرية التي يعاجلونها ـ وهي سابقة على الحضارة المنتظمة ، تميزهم عن جمهرة المؤرخين الذين يعملون في ضوء التاريخ والحضارة ، على تعاون مشترك بين الفريقين .

والتفكير التاريخي يضع الأحداث في حيِّزها الاجتماعي وفي حيِّزها الزمني في الوقت نفسه . والزمن الذي يُهتمّ به ليس شيئاً قائماً بذاته منفصلاً عن الحياة ، وإنما هو الحياة نفسها في تحركها وتدفقها وانتقالها من حال إلى حال ، أو هو الحياة في صيرورتها ، فموضوعه (الأحداث) البشرية ، والأحداث نتيجة تغيّر وتبدّل . **وقد قويت في القرن التاسع عشر واتسعت النظرة إلى الماضي أو إلى الحياة كتحوّل وتغيّر مستمرين** ، بفعل عوامل أثارت الحسّ التاريخي مثل رد الفعل بالنسبة للثورة الفرنسية والتفكير العقلاني السابق عليها في عصر (التنوّر) أو (الاستنارة) Enlightenment ، وقيام الحركة الرومانسية التي تُرَكِّز على استيحاء الماضي ، واشتداد الشعور القومي واتساع نطاقه ، والتقدم المسرع في العلوم الطبيعية والانتاج الصناعي ، ومذهب دارون في النشوء والارتقاء الطبيعي ، وفلسفة هيجل الديالكتيكية وما تلاها من مذاهب من أهمها الماركسية . وتعاون هذا كله على تأكيد الاهتمام بالماضي والصيرورة والتطوّر فتزايد نفوذ التاريخ وتسرّب إلى الحياة الفكرية بوجه عام ، **حتى دُعي القرن التاسع عشر بالعصر (التاريخي)** . ووصف المؤرخ الألماني منيكة Meinecke هذه النظرة الجديدة (**التاريخية** Historicism) بأنها « أعظم ثورة روحية عرفها الفكر الغربي » . على أنه ينبغي أن يلاحظ أن هذه الصيرورة تأتي رقيقة حيناً عاصفة حيناً آخر ، وأن طريقها ليس مستقيماً دوماً ، فالانسان مجموع إمكانات وقابليات ، وليس ثمَّة ما يسوِّغ الدعة والتفاؤل المطلق ، ولا ما يُسوِّغ التشاؤم المطلق أيضاً . وإذا كنا نلاحظ ترابطاً وانتظاماً في بعض الأحداث او المراحل بالنسبة لتطورها وتفاعلها ، فإن هذا الترابط والانتظام ليس لهما ما للسنن والقوانين الطبيعية من انتظام وتماسك ، ولكن على التفكير التاريخي الصحيح على أي حال أن ينفذ من خلال الصيرورة لتلمس العوامل المتعددة الفاعلة فيها ما دامت الحياة تتعدد عناصرها ، وتتفاعل هذه العناصر المتعددة في تكوينها[1] .

* * *

---

(١) د. قسطنطين زريق : نحن والتاريخ ص ٥٣ ـ ٥٤ ، ١١١ : ١٢٦ .

إن أقدم ما وصل إلينا من كتابات هي آثار تاريخية . . . وحجر رشيد صديق عزيز على علماء الآثار والتاريخ واللغات القديمة على السواء .

كتب الإنسان بالصور أول ما كتب . . . وقريب من هذه الكتابة التصويرية ما تجده اليوم مستعملاً في جداول القطارات ، وحيث تدل علامة تمثل فنجاناً على وجود مقصف ، ويدل رسم الشوكة والسكين على وجود مطعم ، وهكذا . وقريب منها أيضاً إشارات المرور التي تُعبِّر عن أماكن مرور المشاة عند تقاطع الطرق ومواضع انتظار السيارات وتهدئة السرعة وعدم استعمال جهاز التنبيه . وإن المدى الذي يفصل علامات الكتابة بالصور عن أول مبادىء **الكتابة الصينية** ليس بالبعيد !

ثم تحولت الصور إلى إشارات عند السومريين ، فظهرت الكتابة المسمارية وكانت خدوشاً يمارسونها على الطين بأقلام صغيرة فتكون علامات تشبه الإسفين ، ودعاهم إلى هذا التطور من الرسم إلى الرمز أن رسمهم كان في غاية القبح ـ هكذا قال ولز ! وسرعان ما وصلوا إلى ما كان لدى الصينيين من الصور الكتابية والرسوم الرمزية وتصوير الأصوات ثم فاقوهم .

وفي غضون ذلك الوقت نفسه ظهرت طريقة **الكتابة المصرية** ، وتجد بدايتها فيما كان يُدوِّن الكهنة المصريون من كتابة بالصور ، وأصبحت تجري على طريقة العلامات الصوتية إلى حد ما ، وتتكون من أشكال زخرفية لكنها جامدة متقنة ، وهذه هي « الهيروغليفية » ، واستعمل الكهنة بجوارها في كتابة الرسائل وتدوين الوصفات طرازاً من هذه الحروف أيسر : **فكانت الهيراطيقية** .

وكان هناك في البحر المتوسط عدد من الأبجديات تختلف من مكان لآخر ، وقد وصلت إحدى هذه الأبجديات إلى اليونان بعد عصر الإلياذة بزمن طويل ، وعنها أخذوا[1] .

---

(١) هـ.ج. ولز H.G.Wells : معالم تاريخ الإنسانية : ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، لجنة التأليف والترجمة والنشر: القاهرة . جـ١ ص ١٨٧ - ١٩٣ .

والكتابة إحدى الوسائل التي تُيسِّر عمليات **التجارة** . . . وبذلك **تعاون التجار مع الكهنة على إخراج « أعظم إنتاج إنساني بعد الكلام »** .

وفي الصين : أيام أسرة سونج ـ حوالي القرن الحادي عشر الميلادي ـ ازدهرت **الطباعة** . صُنعت الألواح المحفورة لتطبع عليها صفحات كاملة ، وصُنِعَت الحروف المفكّكة المُفردة من المعادن المجموعة في قوالب ، وكان هذا الاختراع الصيني الخالص « **أعظم اختراع في تاريخ الجنس البشري بعد الكتابة** » .

وعن الصين أخذت أوروبا طريقة خلط الحبر بسناج المصابيح ، ولقد كان الحبر الهندي صيني الأصل . وكذلك كان الحبر الأحمر ـ المصنوع من كبريتور الزئبق ـ شائع الاستعمال في الصين ، فلما ظهر الحبر الأسود في القرن الرابع الميلادي أصبح استعمال الحبر الأحمر ميزة خاصة بالأباطرة . وكان اختراع الحبر الأسود من العوامل المُشجِّعة على انتشار الطباعة ، لأنه كان أصلح المواد للاستعمال في القوالب الخشبية .

أما صناعة الورق فمصر مهدها من قديم ، والصين من مواطنها المبكرة أيضاً .

وقد كان الباعث الاول على اختراع الطباعة في بلاد الصين باعثاً دينياً ، لجعل الصلوات والرُقَي والأقاصيص في متناول اليد . وتكاد أوراق اللعب أن تعادل المطبوعات الدينية في قدم العهد .

وفي سنة **١٩٠٧** اكتشف سير أول اشتين في **أحد كهوف التركستان** (الألف بوذا في تون هوانج) حجرة سُدّ مدخلها حوالي عام **١٠٣٥م** ، وفيها **١١٣٠** إضمامة من الأوراق ، تشمل كل منها على **١٢,٠٠٠** مخطوطاً أو أكثر ، وتتكون منها جميعاً مكتبة عدتها **١٥,٠٠٠** كتاب ، من بينها **أقدم كتاب مطبوع في العالم** : كتاب (**الحكم الماسية**) ، وهو ملف يختتم بالعبارة الآتية :

« طبعه في (اليوم المقابل لليوم الحادي عشر من مايو سنة ٨٦٨) وانج جيه ليُوزِّع بغير ثمن تخليداً لذكرى والديه وإجلالاً لهما » .

ووُجدت ثلاثة كتب أخرى لم تكن بشكل ملفات، وإنما كانت كتباً صغيرة مطوية .

وكان استخدام الأختام في مهر الأوراق هو البداية غير المقصودة ، التي نشأت عنها الطباعة في الصين . . ولا يزال اللفظ الصيني الذي يطلق على الطباعة هو نفسه الذي يطلق على الخاتم .

الـوثائـق :

ولا يحسب القارىء أننا قد تطرقنا من كتابة التاريخ إلى الكتابة ، إنهما موضوعـان جد متلازمين كما سبق البيان . « **إن بداية ظهور الكتابة هي الحد الذي يُعيِّن بداية التاريخ ، تلك البداية التي يتراجع عهدها كلما اتسعت معارف الإنسان بآثار الأولين** »[١] ، و « **التاريخ من حيث هو سجل الحياة الغابرة ، وديوانها الحافظ لأخبارها ، قديم قدم اهتداء الانسان إلى صناعة الكتابة** »[٢] .

لقد كانت **الحسابات** ، **والرسائل والوصفـات وقوائم الأسمـاء وأخبار الرحلات** ، هي أقدم الوثائق المكتوبة ، فلما انتشرت الكتابة والقراءة ، **دخل الفن والأدب والخيال على الكتابة** . وكل ما بقي لدينا من العالم القديم ما بين صخوره ومبانيه مكسُوٌّ بطبقة ثقيلة من الأسماء والجمل الطنانة بالفخر ، التي يكتبها ملوك الجنس البشري ورواده في الدعاوة والإعلان .

لقد ظل الإنسان إزاء الكتابة بين الإقدام والإحجام ، أراد أن يحجز أسراره عن الأنظار ، ثم دفعه ولعه بأن يكون له تاريخ إلى أن يكتب . ولكن نشر الكتابات بأكثر من نسخة واحدة ، كانت ظاهرة متأخرة الحدوث نسبياً[٣] .

---

(١) ول ديورانت : قصة الحضارة : ترجمة د. زكي نجيب محمود ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر : القاهرة ـ جـ ١ ص ١٨٤ .

(٢) هرنشو : علم التاريخ : ترجمة عبد الحميد العبادي ص ٣٢ .

(٣) ولز : معالم تاريخ الإنسانية : ترجمة جاويد ـ جـ ١ ص ١٩٤ .

وتُعدّ مخلفات العصور الماضية مصادر للتاريخ ، كما تعدّ منابع أصيلة للثقافة . والمخلفات المكتوبة تحفظ في دور الوثائق ، والآثار الفنية تُحفظ في المتاحف ، في حين تُحفظ المؤلفات المخطوطة والمطبوعة في دور الكتب . وفي الغرب قام علم للمتاحف Museography ، وللمكتبات Bibliography ، وللوثائق الدبلوماسية Diplomatics وللحفظ Archives . والواقع أن فهرسة الوثيقة تستدعي قراءتها قراءة كاملة ، وتفهمها تفهماً صحيحاً ، مما يُحتّم الإلمام بالخطوط واللغات والنظم القديمة ، وغير ذلك من علوم الوثائق .

ومنهج **البحث التاريخي** الذي يبدأ باسترجاع الحوادث التي أدت إلى وجود الوثيقة ، مبتدئاً من الوثيقة ذاتها إلى الحادثة بطريقة عكسية ، لأن الحادثة سبقت الوثيقة . أما **نقد الوثيقة** فيشمل التثبّت من صحتها ببحث لغتها وخطّها ـ وغير ذلك من **نقد خارجي** ، ثم يأتي **نقد محتوى الوثيقة** من بيانات ومعلومات ـ مما يُعرف بالنقد الداخلي . ويتبع المؤرخ ذلك كله **بتفسير الحوادث** بعد اكتمال صورتها .

وقد نشأت علوم الوثائق العصرية في فرنسا بخاصة في القرن ١٧م ، وفي القرن ١٩م انتشرت الأبحاث التاريخية المعتمدة على الوثائق في كل البلدان الأوروبية . ونشأت معاهد الوثائق لتخريج الباحثين ، حيث تدرس علوم الوثائق والبحث التاريخي ، ومن قبيلها فقه اللغات والخطوط القديمة وتاريخ الكتب والمخطوطات والمصادر ، وتاريخ القانون العام والخاص ، ونقد الوثائق ، وتاريخ الفنون والتقاويم والأختام والمسكوكات ـ مما هو ضروري لفهم محتويات الوثائق القديمة . وخرجت الوثائق القديمة من سِرِّيَّة العصور كي تكون ملكاً عاماً للبحث العلمي . وقد استغرق نشر فهرس دار الوثائق الفرنسية أكثر من نصف قرن ، كذلك قامت دور الوثائق المنظمة في إيطاليا . ثم وصل الاهتمام إلى المجال الدولي عن طريق المعاهدات ، وأنشىء المجلس الدولي للوثائق برعاية اليونسكو[1] .

هذا عن التدوين التاريخي . . .

---

(١) توفيق اسكندر : دور الوثائق التاريخية ـ المجلة : وزارة الثقافة ، القاهرة ، ع ٢١ : سبتمبر ١٩٥٨ .

التأليف التاريخي :

أما التأليف التاريخي فهو إخراج عمل علمي متكامل في الكتابة التاريخية ، وقد ظهر حين عرفت الكتابة وشاعت ، وحين ارتقى الفكر الانساني .

بدأ التاريخ برواية الأساطير . . . يصل الناس أنسابهم بالآلهة ، ويقصُّون أنباء الآلهة والأبطال ، أو على وجه الدقة يقصُّون مزاعمهم ومُعتقداتهم في هذا الباب !

وربما كانت هذه الروايات شعراً ، وربما صحبتها الموسيقى الساذجة . . . والإلياذة والأودسة لهومروس على رأس المحاولات في هذا السبيل . وقصة أبي زيد الهلالي محاولة متأخرة الحدوث، لكن فيها أوجه شبه بما نقول .

ولا يزال التاريخ يعالج الأساطير بالبحث والتمحيص : يأخذ منها ويدع ، ويلتقط منها صورة أو معالم صورة للحياة الأدبية والفنية والتاريخ السياسي والاجتماعي لذلك الجيل البعيد[١] . ولا بد أن يكون للعرب أساطيرهم أيضاً « أليس العرب كغيرهم من الأمم القديمة التي لعبت الآلهة والشياطين دوراً هاماً في حضارتها الأولى ، ولقد قالوا : حتى نتوصل إلى صميم حضارة ما يجب أن نكون على علم بآلهتها »[٢] .

ثم ما فتىء التأليف التاريخي يسلك مدارج الرقي حتى صار علماً ـ في رأي البعض على الأقل ـ له شخصيته وله حدوده ومناهجه . . .

إن (ميثودولوجيا) التاريخ ـ أي مناهج بحثه ـ قد اجتازت تطوراً طويلاً . . . وقد ألف الدكتور أسد رستم كتابه (مصطلح التاريخ) فرأى أن يساير تسمية العلم الاسلامي (مصطلح الحديث) ، الذي يضع قواعد المنهج النقدي للرواية عن

---

(١) طه حسين ، أحمد امين ، عبد الوهاب عزام : التوجيه الأدبي ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر : القاهرة .

(٢) محمود سليم الحوت : في طريق الميثولوجيا عند العرب ـ بيروت ـ ص ١٤ .

الرسول ﷺ . وكان هذا المنهج قد أثّر في التأريخ ، واستفاد منه المؤرخون المسلمون الأولون « ولكن ظروفهم والمرحلة التي بلغها عصرهم من التطور الفعلي لم تسمح لهذه البذور أن تتفتح ، وان تؤتي ثمارها الكاملة التي نعرفها اليوم . ومع هذا فإنه يحسن بنا أن نعود إلى هذه الجهود الأولى ، وإلى جهود نقد الحديث من ورائها ، إذ نجد فيها مبادىء مُستنبطة حريَّةً أن تبعث ، وتُحقَّق وتُنشر ، وإنَّ ما تتضمّنه من سبق وابتكار لتُمثِّل مكانة في تاريخ الجهد النقدي الذي ساهمت فيه الشعوب المختلفة خلال القرون »[١] .

وقد كتب شارل سنيوبوس المؤرخ الفرنسي ، في رسالة له **١٩٤١** : « **التاريخ علم ما في ذلك رِيب ، لأننا نستطيع أن نطلق كلمة علم على كل مجموعة من المعارف المُحَصَّلة عن طريق منهج وثيق للبحث في نوع واحد معين من الوقائع ، فهو علم الوقائع التي تتصل بالأحياء من الناس في مجتمع خلال توالي الأزمنة في** (الماضي) . ويدخل في عداد العلوم الوصفية، وهي تختلف عن العلوم العامة اختلافاً بيّناً ؛ فالعلوم العامة (الميكانيكا ، الفيزياء ، الكيمياء ، علم الأحياء . .) ، تعمل **لاكتشاف قوانين** ، أعني متوالية ثابتة من **الظواهر التي هي من (نوع واحد) ، ضاربة صفحاً عن الأحوال الواقعية الزمانية والمكانية الأخرى لأن هدفها التنبؤ بما سيكون في احوال معلومة** . أما العلوم الوصفية فتسعى لمعرفة وقائع جزئية realités ، فتبحث كيف تتوزَّع إما في المكان وحده: (علم الكون وعلم الجغرافيا ، علم المعادن ، علم النبات ، علم الحيوان) **أو في المكان وتوالي الأزمنة معاً** : (الجيولوجيا ، علم العصور التاريخية العتيقة Paleontologie) . وإلى هذا النوع الأخير ينتسب التاريخ أيضاً ، لكن له وضعاً نسيج وحده ، فبينما جميع العلوم لا تعمل إلا في نوع واحد من الظواهر ، نجد التاريخ يجب أن يدرس في آن واحد وقائع مادية تُعرف بالحواس (أحوال مادية وأفعال بني الإنسان) ، ووقائع من طبيعة نفسانية (عواطف ، أفكار ، دوافع) لا يدركها إلا الشعور، ولا سبيل إلى الانصراف عنها لأنها توحي للناس بسلوكهم

---

(١) د. قسطنطين زريق : نحن والتاريخ ص ٦٧ - ٦٨ .

وتقتاد أفعالهم . ولما كانت الوقائع أموراً ماضية فإنها لا يمكن أن تُلاحظ بطريق مباشر ، ولا يمكن أن تُعرف إلا بطريق غير مباشر : وذلك بدراسة الآثار التي حُفظت لنا منها . والوقائع في التاريخ على نوعين : الموضوعات المادية التي كانت على صلة بالناس ، والنقول traditions الشفوية أو المكتوبة التي مرّت من خلال الوسيط النفساني للّغة ، مضافة إليه في حالة النصّ علامة مكتوبة . . . . ومنهج العمل التاريخي ـ وقد ارتدّ إلى عمليات غير مباشرة ناقصة سطحية جداً ـ يعتوره النقص بالضرورة ، ولكنه وحده القابل لأن يُطبَّق على جميع الدراسات المُتعلِّقة بظواهر المجتمعات الانسانية ، لأن كميّة الوقائع التي يمكن الانسان أن يشاهدها مباشرة كميّة ضئيلة جداً ، إذ أنّ الحاضر سرعان ما يستحيل ماضياً . والواقع أن جميع الأعمال التي تجري على الوقائع الاجتماعية تتمّ على وثائق مكتوبة ، حتى البحث الاجتماعي في التوتم والتابو وعلم السكان وعلم الاحصاء . ولهذا فإن الدراسات عن سائر أنواع النشاط تتّخذ شيئاً فشيئاً صورة التاريخ (تاريخ اللغات والأديان والقانون والصناعة الفنية والعلوم والفنون) » .

وعملية التأليف التاريخي في صورته الناضجة تجتاز ٣ مراحل : التجميع ، النقد ، التركيب والعرض .

مرحلة التجميـــع :

كل مُصَنَّف تاريخي يقتضي عملية سابقة : هي جمع مواد المعرفة . وتُستَمدُّ المادة التاريخية من الآثار والوثائق ، ولقد قال لنجلوا وسنيوبوس : « **لا تاريخ بغير وثائق** » . وهناك في بعض الحالات ـ مثل مصر وبلاد ما بين النهرين ـ وثائق تاريخية كثيرة محفورة في الصخر او مطبوعة على الطين . وتفسير هذه النقوش **يُعتبر في الغالب فرعاً من علم الآثار** ، فواجب الأثري أن يعد المادة التي يستطيع المؤرّخ أن يُؤلِّف منها سجّلات الحوادث . ويعمل علم الآثار في مصر والعراق وبلاد اليونان والرومان على تقديم الحقائق التي تظهر خلال آثار النشاط الانساني في العصور الماضية ، وما كان بها من فنون وصناعات . والأثريون يباشرون توجيه الحفائر ويُحرِّرون الفهارس وينشرون المراجع ، على أن البحث عن الوثائق تأتي

في المرتبة الأولى من مهام المؤرّخ ـ وقد أطلق عليه في ألمانيا الهورسيطيقا Heuristik . ويعين المؤرخ على دراسة الوثائق علوم مساعدة مثل : علم النقوش وعلم الخطوط القديمة والفيلولوجيا (فقه اللغة) ، وعلم الشهادات الكتابية Diplomatique وملحقاته (الكرونولوجيا الفنية وعلم الأختام) ، والتاريخ الأدبي Histoire Litteraire الذي هو جماع النتائج التي وصل إليها النقاد الذين درسوا المكتوبات التاريخية القديمة مثل الحوليّات والمذكرّات والأخبار والتراجم . . . الخ . كما يُعين المؤرّخ على مهمته المعرفة بالقواعد التي وضعها علم الآثار وفروعه من نميّات ورُنوك ، ويفرق هنا بين المعارف الأصيلة الواجبة التحصيل ، وبين المعارف التي يكتفي بمعرفة وسائلها ومصادرها للرجوع إليها عند الحاجة . وبعد المستندات المادية يأتي دور الروايات الشفوية والكتابات المعاصرة ، ودور الأدب والقصص والأساطير ، وتعرض هذه كلها للفحص والاختبار .

مـرحلة النقـــد :

وهنا تبحث الوثائق من حيث صحة أصلها ودقة روايتها ، وكون عبارتها في ذاتها قابلة للتصديق ، وكذلك من حيث المستوى العقلي والخلقي لكتابها ، أو تبحث متناً وسنداً ـ كما يقول علماء الحديث . ذلك أن العمل في كل علم ينقسم إلى نوعين من سلاسل العمليات : مشاهدة الوقائع الجزئية بعزلها عن المجموع الذي تنتسب إليه ، ثم المقارنة بينها على نحو يسمح بفهم « العلاقات » القائمة بينها . والإنسان لا يستطيع أن يدرك بطريق مباشر إلا الوقائع التي في طاقة حواسه : من موضوعات أو كائنات محسوسة ، أو علاقات مباشرة للتوالي أو علاقة العلّة والمعلول . وهذا العلم التحصيلي erudition يضطّلع به ناشرو الوثائق ، ومؤلّفو الرسائل المفردة ، أما البحث عن العلاقات فمن شأن التاريخ الذي يتّخذ صورة مؤلّفات عامة .

ولما كان التاريخ يعمل في وقائع أصعب في الرصد وبوسائل أكثر قصوراً من أي علم آخر وكان إلى جانب هذا عارياً من كلّ أداة للملاحظة ، مقصوراً على قوى العقل الإنساني ـ وفيها قصور ، فإن المنهج يقتضي مقاومة السير التلقائي والعمل

في اتجاه معاكس لاتجاه الطبيعة مع الدقّة والحذر ـ على حدِّ تعبير سنيوبوس .

والمسلك الذي تفرضه طبيعة مادة المعرفة في التاريخ هو البدء من الوثيقة ـ وهي الأثر المادي الوحيد عن الماضي ، ثم التدرّج في سلسلة العمليات النفسية : الكتابة ، اللغة ، المعنى المجازي ، المعنى الحقيقي ، تمثُّل الشيء في نفس المؤلف ـ حتى نصل إلى الواقعة التي عرفها المؤرّخ . **وهذا المنهج يقتضي نوعين من العمليات** :

ـ **التحليل** : وهو فصل كل واقعة من الوقائع الجزئية المعروضة إجمالاً في الوثيقة عن غيرها فصلاً ذهنياً ـ لا واقعياً كما في الكيمياء ، فهو تحليل على صورة من المجاز .

ـ **النقد** : وقوامه تقدير قيمة المعلومات الواردة ، أي معرفة ما إذا كان بينها وبين الحقيقة الواقعية الاتفاق الذي يسمى (حقيقة) . ويُنبِّه سنيوبوس إلى أن الخطأ أو عدم التوافق بين العقل الإنساني والحقيقة الواقعية شائع جداً ، وقد ثبت في التاريخ بتناقض الوثائق ، وفي القضاء بتضارب الشهود ، وفي علم النفس بتباين النتائج في معامله .

ويكون البدء بتحديد الواقعة المتضمَّنة في الوثيقة قبل البحث في قيمتها ، إذ التحليل يسبق النقد منطقياً . فالوثيقة التي تُعَدُّ أصيلة إذا لم يُكشف مصدر آخر أخذت عنه تنزل مرتبتها إذا اكتشف المصدر . ومن الطبيعي تحديد هذه الأصالة ، لأن صفة المصدر المباشر تنتقل بتدرّج متّصل من مخطوط المُؤلِّف الأصلي مارّين بالصورة الشمسية ، والنسخة الكاملة ، والنسخة الناقصة ، والمستخرج والاقتباس بين أقواس حتى نصل إلى التلخيص اليسير . والأصالة ينبغي ألا تُنسب إلى الوثيقة في جملتها ، **وإنما يُمحَّص ذلك في كل خبر أو قول وارد فيها** ، حتى نتبيّن أن الواقعة قد شهدها المؤلف ورواها بنفسه . فالمعرفة المستخرجة من الوثيقة تُرَدُّ إلى عملية كل علم وصفي ـ أي الملاحظة المباشرة ، فقد يكشف التحليل عن أن مؤلِّف الوثيقة لم يشهد الواقعة بنفسه بل لاحظها مشاهد مجهول .

وتُفحص الوثيقة عن طريق **النقد الخارجي أو نقد التحصيل أو نقد**

التصحيحـ على حد تعبير سنيوبوس ولانجلوا (أي معرفة كيفية استخدام الوثيقة) . ذلك أن علينا أن نلاحظ : هل الوثيقة كما كانت حين أُنتجت ؟ ألم يطرأ عليها تغيير ؟ والبحث عن الوثيقة كيف عُملت يستهدف إعادتها إلى حالتها الأصلية عند الحاجة ، كما يجب كذلك تحديد مصدرها ومدى أصالته . وهنا نجد مجموعة من الأبحاث الأولية تتعلق بالخط واللغة والأشكال والمصادر ، وقد برّز العلماء الألمان في عمليات نقد التحصيل .

وتأتي بعد ذلك مرحلة **النقد الباطني** (أي تقرير الاحتياطات التي يلزم اتخاذها بمناسبة كل واحدة من الوقائع الواردة في الوثيقة) . ويرى لانجلوا وسنيوبوس أن يستعين هنا المؤرخ بقياس **النظير** الذي يستمدّ مُقدّماته الكبرى من علم النفس العام . ويعمل النقد الباطني على تمثّل الأحوال النفسية التي مرّ بها مؤلف الوثيقة . فإذا عرفنا ما قاله مؤلِّف الوثيقة تساءلنا : ماذا أراد أن يقول ؟ هل كان يؤمن بما قال ؟ هل كان مُحِقّاً في الإيمان بما آمن به ؟ وهي أسئلة تستهدف معرفة ما اعتقده المُؤلِّف فعلاً وما عرفه فعلاً . ويرى سنيوبوس أن الفحص عن طريق مجموعة من الأسئلة المُحدَّدة الثابتة ، هو المنهج العام لكل أنواع البحث في الوقائع .

وعند هذا الحدّ تكون الوثيقة قد رُدَّت إلى نقطة صارت تشبه فيها إحدى العمليات العلمية التي بها يُقَوَّم كل علم موضوعي أي أنها تصبح مُلَاحَظَة ، ولا يبقى إلا معالجتها وفقاً لمنهج العلوم الموضوعية . وقيمة الوثيقة تتناسب مع الدرجة التي تُرَدُّ بها إلى ملاحظة جيدة بعد دراسة نشوئها . فالمؤرِّخ لا يتهيَّأ له أن يلاحظ الوقائع مباشرة ، ومن النادر جداً أن تُمثِّل الوثائق التي يُضطرّ إلى استخدامها ملاحظات دقيقة ، وهذا من شأنه أن يزيد في أهمية الاحتياطات الواجب اتخاذها من أجل استخدام الوثائق التي هي المواد الوحيدة للتاريخ . ومن البديهي استبعاد الوثائق التي ليست بذات قيمة ، وتبيّن ما هو صحيح المشاهدة في الوثائق الأخرى ، وينبغي الاحتفاظ بالتحليل منفصلاً عن كل تفسير .

ومنهج النقد الباطني يُركِّز العمليات في طائفتين : **الأولى** تستهدف معرفة

المعنى الحرفي والمعنى الحقيقي لتحليل مضمون الوثيقة ، والنقد الايجابي للتفسير ـ وهذان لازمان للتأكد مما أراد المؤلف أن يقوله ، والثانية : **تحليل الظروف التي أُنتجت فيها الوثيقة ، والنقد السلبي** ـ وهما لازمان لضبط أو مراقبة أقوال المؤلف .

والعملية الأخيرة التي تُفضي إلى تقرير الواقعة بيقين علمي تتمّ بمقارنة الأقوال المختلفة عن واقعة واحدة ، وهي أقوال تترتّب على عدة ملاحظات ، وتتضمّنها إما عدة وثائق مختلفة أو وثيقة واحدة تأخذ صورة موجزة لعدد كبير من الملاحظات . فاليقين العلمي المشروع إنما يأتي بالاتفاق بين كثير من الملاحظات (المستقلة) بعضها عن بعض ، فهذا اليقين يقوم على أساس (مماثل) لحساب الاحتمالات ، فعدد الأخطاء المختلفة الممكنة هو من الكثرة بحيث يندر أن تتفق جملة أخطاء مصدرها مختلف اتفاقاً تاماً دقيقاً ـ على حد تعبير سنيوبوس . فإذا اتفقت الأقوال فإن هذا لا يقع عملياً إلا باتفاقها مع الحقيقة الواقعية .

العملية التركيبية :

وبانتهاء العمليات التحليلية ، يكون التحليل والنقد قد قرّرا الوقائع الجزئية المنفصلة ، وتبدأ سلسلة من العمليات التركيبية بضمّها بعضها الى بعض وفقاً للعلاقات التي نكتشفها فيما بينها. والوقائع التاريخية المُستَمَدّة من الوثائق تمثل ظواهر كلٌّ منها ذات طبيعة مختلفة ، فمن وثيقة واحدة نستخرج وقائع تتعلق : بالخط ، واللغة ، والأسلوب ، والمذاهب ، والأعراف والحوادث ، وقد تكون عامة أو فردية . وقد تتلاقى بنفس المكان والزمان وقائع تنتسب إلى سلاسل مستقلة تمام الاستقلال ، وهذه هي المصادفات والاتفاقات العارضة . وقد ذهب الفيلسوف الفرنسي كورنو (١٨٠١ : ١٨٧٧) إلى تشبيه الاحتمال probabilité بالنسبية relativité . فالفرض يُؤخذ به في الفيزياء لأنه يسمح بربط الوقائع الملاحظة ربطاً عقلياً ، واليقين في المعرفة حدٌّ تتدرج بالنسبة إليه مختلف درجات الاحتمال . على أن ماركس يقول : « إن التاريخ يكون غيبياً لو أنه لم يوجد به مكان للمصادفة ، وهذه المصادفة نفسها تُصحّح بالطبع جانباً من

الاتجاه العام للتقدّم ؛ وتُصحِّحُها صور أخرى من المصادفة . ولكن **التعجّل** **والتعويق يعتمدان على مثل هذه الأمور العرضية التي تشتمل على طابع المصادفة** **للأفراد** الذين هم على رأس حركة في البداية » . وتروتسكي **يدعّم** نظرية تصحيح الأمور العرضية أو إبطال أثرها بقوله : « بلغة علم الأحياء يمكن إدراك القانون التاريخي من خلال الانتخاب الطبيعي Natural Selection للأشياء العارضة » .

أما بالنسبة للعلاقات التي تربط بين العلاقات الجزئية المختلفة :

- **فهناك وقائع تربطها (صلة العلّة بالمعلول)** ، أو بلغة العلم تكون الواقعة السابقة (شرط) للتالية . وبينما **تُرصَد** وقائع المصادفات وتُرتَّب في وضعها الزماني والمكاني (التاريخي والجغرافي) ووفقاً للأشخاص ، **تُصَنَّفُ** الوقائع التي يترتّب بعضها على بعض وفقاً لنظام المقدّمات والتوالي (أو العلل والنتائج) . وجميع الوقائع الانسانية (والاجتماعية) من نتاج ظروف وشروط مادية ونفسية لا ندرك بينها أية نسبة ، فلا توجد رابطة بين الفعل المادي وشرطه النفسي المُسمَّى بالباعث له (فكرة ، عاطفة ، دافع) . وكثير من الأفعال الانسانية تنشأ عن نظرات خاطئة في الحقيقة الواقعية . والموضوع الحقيقي للتاريخ هو سلسلة النتائج الواقعية التي أحدثتها الأفعال ، **والأفعال هي التي تُرصد ، لكن لا يمكن فهمها إلا بمعرفة كيفية حدوثها ، ومن الصعب رواية فعل دون بيان دواعيه . والوقائع التي تدرس** بسبب نتائجها **تُصَنَّف في إطار جغرافي تاريخي ، وهي تُؤلِّف** مادة التاريخ العام .

- والوسيلة الأخرى لجمع الوقائع تتحقّق بضمّ كل الكائنات **الإنسانية التي يربطها نوع من العلاقة المتحدة الطبيعية ، وتكوين جماعة منها متمايزة** : على أساس الأصول الحقيقية أو المزعومة أو **المصنوعة** والحياة المادية المشتركة (الأسرة ، القبيلة ، الفصيلة) ، أو على أساس علاقات الجوار والدفاع والمساعدة المتبادلة (القرية ، الناحية) ، أو على أساس علاقات التشابه في عادات الحياة النفسية واللغة والدين والعادات (الشعب لا السلالة العرقية) ،

أو على أساس طاعة سلطة واحدة تقوم بالقوة . وهكذا يُولد تاريخ عصر وقطر وأمة وإنسان (سيرة) ودولة ، وتتوزّع الأنواع المختلفة للجماعات على مدى امتداد الأمكنة ، وتوالي الأزمنة بقدر ما تسمح الوثائق .

ـ وقد تُجمع الوقائع تبعاً لعلاقة المشابهة ، بضمّ الوقائع التي تنتسب إلى (نوع) واحد من النشاط الانساني : اللغة ، الاعتقادات ، الدين ، العرف ، طرق المعيشة (في الغذاء ، الملبس ، المسكن) ، الإنتاج ، التجارة ، القانون الخاص ، النظام السياسي ـ وتلك مادة التواريخ (الخاصة) . وفيها يدخل جانب من التجريد يُغري بمعالجتها كالعلوم العامة والبحث فيها عن قوانين ، إذ ترتبط بالواقع الوصفي لأنها محدَّدة في مكان (جماعة) وزمان .

وكلّ معرفة بواقعة ماضية تبدو ـ ما دامت وصلت عن طريق ملاحظة غير مباشرة ـ على صورة جزئية منعزلة في مدى المكان والزمان ، ولا يمكن استخدام أحد هذه التجميعات الثلاثة إلا بإقامتها على نحو يمتدّ إلى مساحة جغرافية ، أو جماعة انسانية أو حقبة تاريخية . كما أن كلّ واقعة انسانية تُلاحظ من الخارج تحتاج إلى أن تتمّ بأحوال نفسية ضرورية للفعل ، ومعرفة العلاقات الانسانية لا تأتي عن طريق الملاحظة المباشرة وحدها ، إذ أنها (تركيب) من تأليف العقل . ويرى سنيوبوس أنه يلزم هنا إجراء عملية جديدة مشتركة لتحقيق هذا كله : وهي **البرهان ، بواسطة قياس النظير ، ويقوم على تشابه الأفعال وأحوال النفس ومختلف العلاقات الاجتماعية بين الناس في الماضي ونظائرها في ظواهر الحاضر** . ونحن نعرفها بتجربتنا الشخصية عن السلوك المعتاد للناس وأحوال أنفسنا الخاصة ، فقد لا تتحدث وثائق البرابرة عن النساء والأطفال ولكننا موقنون بأنهم أنجبوا وتناسلوا . والواقع أن كل مؤرّخ يفكر بحسب أفكار اصطنعها لنفسه أو تلقّاها من التقاليد ، ويتعرّض العقل الانساني في ذلك للخطأ وهو يُصوِّر العلاقة ثابتة مستمرة يقيمها رباط بين الوقائع ، في حين أن سلسلة الأفعال المتصلة قد تكون متشابهة ولكنها متمايزة . فالحياة تقتضي حركات وتغييرات ، والمادة الجامدة هي وحدها الثابتة . وكذلك فإن اللغة لا تُقدِّم أسماء لتمييز الأشياء بطريق مباشر ، اللهم الا للأشياء الميسّرة للحواس ، أما العلاقات التي هي تركيبات للعقل فلا

يمكن أن يعبّر عنها إلّا مجاز قد يطول استعماله حتى يُنسى الأصل ، وهذا يؤدِّي إلى تزييف الحقيقة الواقعية . وهكذا تتولّد كائنات خيالية يضيف إليها المرء أفعالاً وأفكاراً ودوراً (بناء: تركيب اجتماعي، كائن حي: الجماعة إذا شُبِّهت بكائن عضوي . .). والأمر كذلك في سلاسل الوقائع منظوراً إليها كأنها حادث (حركة الإصلاح الديني في أوروبا الحديثة ، الثورة الفرنسية . . .) ، أو سلسلة من الأشخاص (الملكية ، والكنيسة ، والدولة . . . .) .

وهكذا يمكن أن تكون (نتائج) الأفعال مختلفة تماماً عن مقاصد فاعليها . ولا مندوحة من الاختلاف حول جميع وقائع الحياة ، لأننا نجهل قوانينها ، فإن المظاهر الخارجية للعواطف والأفكار التي تُؤلِّف مادة التواريخ الخاصة هي جزء من هذه النتائج ، كما لا مندوحة من الاختلاف حول مدى تعدّد وقوع الأفعال ، إذ لا يملك التاريخ وسيلة لقياس ذلك .

ويمكن النظر إلى الوقائع التاريخية من ناحيتين : ما فيها من **خاصية فردية جزئية عابرة** - ويُعنى بها مؤرخو التاريخ السياسي ، أو ما فيها من **خاصية جماعية باقية** - ويُعنى بها مؤرّخو التواريخ الخاصة عدا الآداب ، إذ تكشف الوثائق عن وقائع عامة : صور لغوية ، شعائر ذاتية ، قواعد قانونية . . . والتاريخ في النظرة الأولى رواية مستمرّة للأحداث التي حدثت للناس في الماضي ، وهو لوحة العادات المتوالية للانسانية . **وهكذا يقوم النزاع بين أنصار التاريخ السياسي** Staatengeschichte **وبين أنصار تاريخ الحضارة** Culturgeschichte أو تاريخ النظم والأفكار. والبناء التاريخي الكامل يفترض دراسة الوقائع من وجهتي النظر كلتيهما .

والتاريخ لا يقتصر على دراسة الوقائع المتزامنة أو المتوافقة simultanés **مأخوذة في حالة سكون (استاتيكية)، بل يدرس «أحوال»** zustand **الجماعة في فترات مختلفة ويميز بينها الفروق والاختلافات**. وعادات الناس وظروفهم المادية تتغيّر من عصر إلى عصر ، فثمّة مجال للبحث في هذه التغيّرات ودراسة تلك الوقائع المتوالية . وأهم التغيّرات بالنسبة للبناء التاريخي تلك التي تحدث في نفس الاتجاه ، فالناس في عصرٍ ما يزاولون عادات مختلفة عن عادات أسلافهم

دون تغيير مفاجىء وذلك هو **التطور** entwickelung ، وهو يحدث في كّل العادات الانسانية . وبالنسبة إلى كل واقعة من الوقائع (الظروف والأعراف والأشخاص المتولين للسلطة والقواعد الرسمية) يقوم هذا السؤال : كيف كان تطوّر الواقعة ؟ وهذه الدراسة تضم عمليات متعددة : تعيين الواقعة التي يُراد دراسة تطورها ، تحديد مدة الزمن التي جرى التطور خلالها ، تقرير المراحل المتوالية للتطور ، البحث عن الوسيلة التي تمّ بها التطور .

وإلى جانب التواريخ الخاصة التي تُرتِّب الوقائع وفق مقولات مجرَّدة (فن ، دين ، حياة خاصة ، نظم سياسية) ، هناك **التاريخ العام** الذي يبين التطور الإجمالي الذي ساد التطورات الخاصة . ذلك أن البشر لا ينقسمون إلى مجالات منفصلة : دينية ، تشريعية ، اقتصادية . . . الخ ، تحدث فيها ظواهر داخلية منعزلة ، فالحادث الذي يغير حالهم يعدّل عاداتهم في نفس الوقت في مختلف المرافق . والتاريخ العام للوقائع المنفردة الوحيدة تكوّن قبل التواريخ الخاصة ، إنه (باقي) كلّ الوقائع التي لم تجد لها مكاناً في التواريخ الخاصة ، وقد تقلصت هذه كلما نشأت الفروع الخاصة . ونظراً لأن الوقائع العامة ذات طابع سياسي إذ من الصعب أن ننظمها في فرع خاص بها ، فإن التاريخ العام قد بقي في الواقع مختلطاً بالتاريخ السياسي أو تاريخ الدول . ولتشييد التاريخ العام ينبغي البحث عن كل الوقائع التي يمكن أن تُفسِّر حال المجتمع أو أحد تطوراته لأنها أحدثت فيه تغييرات ، وينبغي البحث عنها في كل أنواع الوقائع : انتقال السكان والتجديدات الفنية والعلمية والدينية والتكنيكية وتغيير الهيئة الحاكمة والثورات والحروب واكتشاف الأقطار ، والمهم أن تكون الواقعة ذات أثر حاسم ، سواء أكانت الواقعة المُؤثِّرة كبيرة أم صغيرة . ومن إمكان اقتطاع شرائح زمانية في كتلة الوقائع الهائلة جاء **التقسيم إلى** (**عصور**) وهو قديم قدم التاريخ .

ويمكننا الآن أن نرسم مخطط البناء التاريخي ، حيث نحدد سلسلة العمليات التركيبية الضرورية لتشييد البناء ، كما أمدنا بها لانجلوا وسنيوبوس :

ـ إن التحليل النقدي قد أمدّنا بالمواد ، غير أن هذه ليست إلا وقائع تاريخية

متناثرة ، فنبدأ **بتصوّرها** على غرار الوقائع الحالية التي نظنها مماثلة لها لبلوغ أقرب صورة لتلك التي كان يمكن أن تعطيها إيانا المشاهدة المباشرة ، وهذه العملية مرتبطة بقراءة الوثائق تماماً .

ـ والوقائع التي تصورناها **نجمعها في إطارات نتخيّلها على غرار مجموع مُشاهَد في الحقيقة الواقعية** نفترض أنه مماثلٌ لما نحسب أن المجموع الماضي كان عليه . وتتم هذه العملية بوساطة ثبت من الأسئلة ، وتُفضي إلى أن نقتطع من كتلة الوقائع التاريخية القطع التي من نوع واحد ، ونجمعها بعد ذلك فيما بينها ، حتى يترتب كلّ تاريخ الماضي في إطار كلّي .

ـ وبعد هذا الترتيب تبقى فجوات كبيرة ، فيما ليس لدينا عنه وثائق وفيرة ، فنحاول سدّ الفجوات **باستدلالات** تبتدىء من الوقائع المعروفة . وهذه العملية تزيد من كتلة المعارف التاريخية ، نتيجة عمل منطقي . على أنه ينبغي أن نلاحظ هنا ألا نمزج البرهان بتحليل الوثيقة ، ولا نخلط بين الوقائع المستخرجة مباشرة من فحص الوثائق وبين نتائج البرهان ، كما يجب أن تكون عملية البرهنة واضحة بيّنة ، لا تختلط بتخمين . والبرهان **إما سلبي** : هو (حجة الصمت) ، ويبدأ من خلوّ الوثائق من واقعة فيُستنتج عدم حدوثها ، وهذا برهان لا يصح الأخذ به إلا إذا كانت كلّ الوقائع قد لوحظت وكتبت وحفظت تقييدات الوقائع كلها ـ وهذا ما لا يتوفر بالطبع . وعلى ذلك ينبغي ألا نستخدم حجة الصمت الا في أضيق نطاق ، فينبغي ألا تكون قد وُجدت أي وثيقة ذُكرت فيها الواقعة لا وثيقة واحدة بعينها ، وينبغي أن يكون من شأن الواقعة أن تُلاحظ ضرورة وتُقيّد . **أما البرهان الايجابي** : فيبدأ من واقعة أو الخلوّ من واقعة بمقتضى الوثائق ، ليُستنتج من ذلك واقعة أخرى أو الخلوّ من واقعة أخرى لم تُشر إليهما الوثائق، تطبيقاً لمبدأ التماثل بين الانسانية الحاضرة والإنسانية الماضية . ويقوم البرهان على قضية عامة مستمدَّة من سير الشؤون الانسانية ـ وينبغي أن تكون دقيقة صحيحة ، وقضية خاصة مستمدة من الوثائق ـ وينبغي أن تتضمن معرفة تفصيلية بواقعة ماضية .

ـ ثم يأتي دور تركيز هذه الكتلة من الوقائع المرصوصة داخل إطارات

formules ، ابتغاء محاولة استخلاص خصائصها العامة والروابط القائمة بها ، وهذه العملية تُفضي إلى النتائج الأخيرة وتتوّج البناء التاريخي من الناحية العلمية . . . ذلك أن العلم إما أن يكون كاملاً وغير قابل لأن يُعرف ، أو يكون قابلاً لأن يُعرف وغير كامل . ولكي يكون التاريخ علماً بمعنى الكلمة ، لا بدّ أن يُركِّز الوقائع الخاصة في شكل يمكن تحويله إلى صيغ وصفية وكيفية وكميّة ،كما لا بدّ أن يبحث التاريخ عن الروابط بين الوقائع التي تكون النتائج النهائية لكل علم .

وتتعدَّد عمليات البحث التاريخي ابتداء من اكتشاف الوثيقة حتى الصياغة النهائية للنتيجة ، وتقتضي احتياطات دقيقة واستعدادات طبيعية وعادات متنوِّعة . ويرى لانجلوا وسنيوبوس أنه لا يمكن لفرد واحد أن يقوم لوحده بالعمل كله ، وأنه لا بدّ للبحث التاريخي من تقسيم العمل .

وينبغي أن نقرأ أعمال المؤرّخين بنفس الاحتياطات النقدية التي نقرأ بها الوثائق ، فلا نندفع وراء البحث عن النتائج التي تضمنّتها تلك الأعمال ونعتبرها حقائق مقرّرة ، بل لا بدّ من التحليل المستمر للبحث عن الوقائع والبراهين وشذرات الوثائق والمواد بوجه عام « فنعيد عمل المؤلف بسرعة أكبر » ـ على حد تعبير لانجلوا وسنيوبوس .

وبعد ترتيب الوقائع التاريخية التي قرّرها تحليل الوثائق ، والبرهان في إطار منهجي ، يتمّ التحقيق constatatia .

ثم تلي ذلك الحاجة الى الارتفاع فوق مجرد مشاهدة الوقائع من أجل تفسيرها بحسب أسبابها وهي حاجة أساسية في كل العلوم ، ومن هنا نشأت مذاهب في فلسفة التاريخ ، ومحاولات من أجل تحديد قوانين وعلل تاريخية . ويقال إنه ليس من شأن المؤرخ أن يبحث عن العلّة الأولى أو العلل الغائية ، بيد أن الميل إلى تفسير الوقائع التاريخية بأسباب علوّية لا يزال قائماً في نظريات تلبس فيها الميتافيزيقا أشكالاً علمية . وهناك فكرة بأن كل واقعة تاريخية حقيقية هي في الوقت نفسه (عقلية) ـ أي تسير وفقاً لخطة عامة معقولة . فيكون لكل واقعة اجتماعية أساس وسبب وجود في تطوّر المجتمع ، أي أنها تتّجه لمصلحة

المجتمع . وهذا يؤدّي إلى البحث عن عِلّة كلّ نظام في الحاجة الاجتماعية التي كان عليه أن يستجيب لها في بنائه ، وهذه هي الفكرة الأساسية في الفلسفة الهيجلية . وقد اعتنقها من المؤرخين : رانكة ومومسن ودرويزن في ألمانيا ، وفي فرنسا فكتور كوزان وتين وميشليه . وعن هذه الفكرة يقول لانجلوا وسنيوبوس : « إنها صيغة لنظرية لاهوتية تحت قناع علماني ، وهي فعّالة الأثر لكنها قبلية مسبّقة à priori ، تبعث على السلوى ولكنها ليست علمية ، لأن ملاحظة الوقائع التاريخية تدلّ على أن الأمور لم تجر دائماً على خير ما يمكن أن تكون للانسان أو على النحو الأكثر معقولية ، كما تدلّ على أن النظم ما كانت لها علّة أخرى غير مصلحة الذين وضعوها بل قد تعطي ملاحظة الوقائع عكس هذه الفكرة تماماً » . وعن هذه الفلسفة العقلية المتفائلة تنبثق النظرية الهيجلية في الأفكار idées ، أو الصور التي تتحقّق على التوالي في التاريخ عن طريق الشعوب المتوالية . وعن نفس النظرة المتفائلة القائلة باتجاه عقلي للعالم **نشأت نظرية (التقدّم) الضروري للإنسانية** .

وقامت في **التواريخ الخاصة** (اللغات ، الأديان ، القانون) محاولات للتفسير أكثر علمية . فبدراسة تتابع الوقائع التي من نواع واحد كلٌّ على حدة ، وجد المختصون عدداً منتظماً لنفس ضروب التوالي للوقائع ، وعبَّروا عن ذلك بصيغ كانت تسمى أحياناً باسم القوانين ، وهي قوانين تجريبية تدل على تواليات الوقائع دون تفسيرها ، لأنها لا تكشف عن العلّة المحدّدة فيها . وهكذا ظهرت نظرية تطور الأعراف والنظم ، أطلقتها المدرسة التاريخية في ألمانيا ، ثم سادت التواريخ الخاصة . ولكن حدث أن شُبِّهَت الأعراف بكائنات ذوات حياة ذاتية خاصة بها ، كما شُخِّصَ توالي الأفراد الذين يُؤلِّفون هيئات المجتمع (الملكية ، الكنيسة ، البرلمان) ، فنُسبت إلى هذا التوالي إرادة مستمرة نُظر إليها على أنها علّة فاعلة ، وهكذا نشأ عالم من الكائنات الخيالية وراء الوقائع التاريخية . وافترضت المدرسة التاريخية علّة عامة ثابتة قائمة في المجتمع ، هي التي تؤدي إلى ما يشاهد من وجود **الترابط** zusammenhang عند مقارنة تطورات مختلف أنواع الوقائع في نفس المجتمع ، وهذه العلة هي روح الأمة أو الجنس وهو فرض أوحى به عالم الحيوان . ولكنه فرض غير كاف ، لأن كلّ

المجتمعات التاريخية هي مجموعات انسانية ليس بها وحدة انثربولوجية ، ولا خصائص مشتركة وراثية ، ثم إنه لا بد من إدخال تأثير العلل الخارجية . كذلك حدثت محاولات لمقارنة السلاسل المتوازية من الوقائع المتعاقبة لمشاهدة تلك التي تُوجد معاً .

وجُرِّب **المنهج المقارن** باجراء مقارنة في مختلف الجماعات لتطورات أحد تفاصيل الحياة الاجتماعية (عرف ، نظام ، اعتقاد ، قاعدة) حُدِّدَ بطريقة مجردة ، وذلك من أجل تحديد التطور المشترك الذي ينبغي ردُّه الى نفس العلة العامة ـ وهكذا نشأ علم القانون المقارن مثلاً . واقتُرِح في إنجلترا **تحديد المقارنة بتطبيق المنهج الإحصائي** ، ووضع إحصاء لكل الأحوال التي يتلاقى فيها معاً عرفان ، وهذه كلها طرق تعمل على أساس أفكار مجردة ومقارنات لفظية ، دون معرفة بمجموع الأحوال التي جرت فيها الوقائع . وهناك منهج يقارن مجموعات أي مجتمعات بأكملها : إما نفس المجتمع في دورين من أدوار تطوره ، أو تطورات إجمالية لعدة مجتمعات متعاصرة أو في عصور مختلفة . وهذا المنهج إن أفاد سلبياً في نفي السببية ـ أي تقرير أن واقعة ما ليست نتيجة ضرورية عن واقعة أخرى ، إلا أن هذا المنهج لا يمكن أن ننتظر منه نتائج إيجابية ، لأن التلازم في الوقوع لواقعتين في عدة سلاسل لا يدل على أن إحداهما علة للأخرى ، أو أن كلتيهما معلول لعلة واحدة .

والبحث المنهجي عن أسباب واقعة يقتضي تحليلاً لظروف وقوعها ، بحيث يُعزل الظرف (أو الشرط) الضروري ـ الذي هو العلّة . وهو يفترض معرفة كاملة بهذه الظروف أو الشروط ، ولكن هذا يُعْوِزُ التاريخ ، فلا بدّ من التخلي عن المنهج المباشر الذي تستخدمه العلوم الأخرى في الوصول إلى هذه الأسباب . وفكرة العلّة لا غنى عنها للمؤ رخين من أجل صياغة الحوادث وبناء العصور ، وهم يعرفون الأسباب بوساطة مُؤلِّفي الوثائق الذين لاحظوا الوقائع ، أو بالمماثلة مع العلل الحالية التي يشاهدها كل منهم. لكن التاريخ على هذا النحو يدرك أسباب **الحوادث العارضة الجزئية خيراً من إدراكه لأسباب التحوّلات العامة** ، وإن كان من حظِّه أن يجد الأسباب التي تفسِّر تطوّر المجتمعات الماضية فلن يكون ذلك إلا

بملاحظة التحوّلات في المجتمعات الحاضرة . ويرى لانجلوا وسنيوبوس أنه للوصول إلى أسباب الترابط بين العادات المختلفة التي تقوم في مجتمع واحد ، ينبغي تجاوز الشكل المجرد الاصطلاحي الذي تتخذه الوقائع في لغة الوثائق (عقيدة ، قاعدة ، شعيرة ، نظام) ، إلى المراكز الحقيقية العينية ـ أي الناس المُفكِّرون أو الفاعلون ، حيث تتجمع أنواع النشاط التي تفصل اللغة بينها بوساطة التجريد. وهذا الترابط ينبغي البحث عنه في صفة سائدة في الطبيعة أو في حال من أحوال أولئك الناس تفرض نفسها على كل مظاهر نشاطهم المختلفة . ويكون الترابط أقوى بين العادات التي يتوثق فيها اعتماد الفرد على الجمهور كالحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، وأضعف في ألوان النشاط العقلي كالعلوم والفنون حيث يُمَارَس النشاط الفردي بانطلاق وحرية . والوثائق تذكر معظم العادات جملة ، دون تمييز بين الأفراد ، في حين أنها تختلف من شخص إلى آخر وهذا التمييز واجب . كذلك يرى لانجلوا وسنيوبوس أنه ينبغي **الارتفاع إلى الكائنات التي يمكنها أن تتطوّر ـ أي الناس ـ لإدراك أسباب التطوّر** . فالتطوّر ينتج من تغيير في الظروف المادية أو عادات بعض الناس ، والناس قد يبقون كما هم وتتغير طرقهم في العمل أوالتفكير: إرادياً بالمحاكاة أو قسراً ، وقد يأتي جيل جديد أو عنصر وافد فتتوقف ممارسة عرف قديم . وقد تحدّث ضابط سوفييتي عن تكييف الطائرة لتلائم الطيار ، إذ يعتمد الروس أحياناً على أناس ما زالوا في حالة بدائية فقال : « وسوف يتم التقدم التكنيكي للمادة المُستعمَلة بقدر النجاح في تطوير نوع جديد من الناس ؛ فكلٌّ من العاملَيْن يقرِّر الآخر . فلا يمكن وضع رجال بدائيين في آلات معقدة » . على أن لانجلوا وسنيوبوس يريان أن **تجديد الأجيال هو السبب الأقوى فعالية في التطوّر** ، وإذا كان التطور التاريخي يمكن أن يحدث جزئياً لأسباب فسيولوجية وأنثربولوجية ، فإن التاريخ لا يعدم طريقة مؤكَّدة لتحديد تأثير الفروق الوراثية بين الناس .

العرض : أشكال البحوث التاريخية :

وقد اختلف المؤرخون حول هدف العمل التاريخي ، وطبيعة الوقائع التي تُختار ، وطريقة تقسيم الموضوع ـ أي تنظيم الوقائع وطريقة عرضها وكيفية البرهنة

عليها . وقد استقر الاتجاه أخيراً على أن **التاريخ ليس فناً أدبياً تتوالى طبعات أعماله بما هي دون متابعة لتقدم العلم** ، وتقررت نظرة عامة إلى التاريخ لا ترى غايته إشاعة السرور أو رواية الأمجاد أو إزجاء النصح والحِكَم أو الإثارة أو اعتساف **التقويم** ، وإنما ترى غايته المعرفة والعلم . وعلى أساس هذه النظرة تكونت الأشكال العلمية للبحث التاريخي .

ونحن نجد في الدراسات التاريخية **أبحاثاً مفردة** monographies ، **وأعمالاً ذات طابع عام** . وهذه الأخيرة قد تكون **كشّافات** repertoires ، ويجمع الكشاف حشداً من الوقائع المحققة التي من نوع معين وفقاً لنظام يُقصد به تيسير الكشف عنها ، ومن هذا الباب : (**الحوليات**) ، **والمعاجم والموسوعات الأبجدية** . والمتون العلمية نوع من الكشافات ، إذ هي مجاميع تُرتَّب فيها الوقائع منهجياً ، وتُعرض موضوعياً مع الحجج المناسبة دون أي تجلية أدبية ، وهي ترمي الى وضع ثبت دقيق بالمعارف المُكتَسبة لتيسير انتفاع الباحثين بنتائج النقد ، وتقديم نقطة ابتداء لأبحاث جديدة ، لذلك ينبغي مداومة تحسينها وتصحيحها وتعديلها لتتمشى مع تقدم العلم . وتُعَدُّ الكشافات بأنواعها عن طريق جماعات علمية متعاونة .

وهناك بعد ذلك أعمال تاريخية لا تخاطب المتخصصين وإنما تُوجَّه **للجمهور** ، لذلك تراعي التيسير والتوضيح ، بما يتضمّنه ذلكَ من إضافة الرسوم المناسبة . وإذا كان القائم بمثل هذا العمل مُعفىً من إيجاب أصالة البحث ، إلا أن واجبه العلم بكل ما نشر من دراسات مهمة تتعلق بموضوعه ، وعليه أن يعاود التفكير في النتائج التي وصل إليها المتخصصون ـ وفقاً لما يرتئيه لانجلوا وسنيوبوس .

وأخيراً ، فإن المؤرخ مهما كانت شدة تعقيد الظواهر التي يحاول تفسيرها فإن واجبه أن **يكتب كتابة جيدة** ، ولا يترخص في لغة سقيمة أو غير صحيحة أو عامية أو متراخية فضفاضة[١] .

---

(١) اعتمدنا بصفة أساسية على ترجمة د. عبد الرحمن بدوي لكتاب لانجلو أوسينوبوس : المدخل إلى الدراسات التاريخية في نطاق مترجماته المنشورة في كتاب عنوانه (النقد التاريخي) . انظر أيضاً : هرنشو علم التاريخ ـ ترجمة

وفي مراحل إثبات الحقائق المفردة ، وربطها والتأليف بينها وتعليل الأسباب وإبراز النتائج ، **يحتاج الباحث إلى معارف** من علم الأنثربولوجيا بفرعيه الطبيعي والحضاري ، ومن الجغرافيا والاقتصاد وعلم النفس الفردي والاجتماعي ، وعلم الاجتماع وعلم السياسة وأمثالها ، وفقاً لموضوع البحث . ويحتاج الباحث إلى **نظرة كلية تركيبية بعد النظرة التحليلية** ، وإنما يستمد المؤرخ ذلك من الدراسة الفلسفية[1] .

من تاريخ التأليف التاريخي :

وبين رواية الأساطير والشعر والفولكلور ، وبين هذه الصورة العلمية الناضجة ، تطوّر التأليف التاريخي على مرّ العصور ، بين مختلف الأيدي والأقلام .

بدايات :

إن أقدم ما وصلنا من التواريخ ـ **أعني تواريخ المصريين والبابليين والأشوريين والعبرانيين ، يتضمن ذكر الخوارق المحضة كظهور المُذنّبات ، ونتاج** البقر ذي الرأسين ، وحكايات عن الآلهة والأبطال !

وفي القرن الثالث قبل الميلاد ، ظهرت حوليات **مانيتون** الكاهن المصري القديم ، **وتاريخ بابل لبيروسوس** Berossus الكاهن البابلي القديم ، وأسفار تاريخ ملوك اسرائيل ويهوذا .

وقد تضمنت التوراة من الأسفار التاريخية : سفر الملوك الأول والثاني ، وأسفار موسى الخمسة ، وأسفار يشوع وصموئيل .

= العبادي ص ١٧ : ٢٠ ، جاردنر E.A.Gardner : علم الآثار ـ ترجمة محمود حمزة ود. زكي حسن ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر : القاهرة ـ ص ٥ ـ ٦ ، كار : ما هو التاريخ ترجمة أحمد حمدي محمود ص ١٠٧ ، ١٣٠ ، ١٨٤

(١) د. قسطنطين زريق : نحن والتاريخ ص ٧٧ ـ ٧٨ .

هذه أقدم ما في آداب العالم الحاضر من الكتب التاريخية . . . وقلما كان الكُتّاب يعنون ببحث المصادر أو التثبت في التقرير . . ولكن همهم إزجاء النصح بالتحلي بمكارم الأخلاق ، والدفاع عن عدالة الإلّه إزاء الإنسان[1] .

ومهما كان تقدير العلماء لقصص التوراة التاريخي ، فهو لا يخلو لديهم من المآخذ ، ففيه أساطير بدائية ، وأغلاط قد يكون منبعها حسن النية وحرص الكتاب الأتقياء على تغذية المشاعر الدينية بأي سبيل !

« والأسفار التاريخية ليست من الدقة أو القِدَم بقدر ما كان يفترض فيها الأجداد المُتديِّنون . ولربّما كانت أسفار القضاة وصموئيل والملوك قد وُضعت على عجل ـ كما يعتقد بعض العلماء ـ في أثناء السبي أو بعده بقليل ، ليجمع فيها واضعوها التقاليد القومية لشعب مشتت كسير ! **ولكن قصص شاؤول وداود وسليمان تفوق في جمال مبناها وأسلوبها غيرها من الكتابات التاريخية في الشرق الأدنى القديم** . وإذا جردنا سفر التكوين من سلاسل الأنساب نجده قصة ممتعة سهلة واضحة من غير حواش ولا زينة ، ونجد فيها نوعاً من فلسفة التاريخ ، ذلك أنها أول ما دُوِّن من الجهود التي بذلها الانسان ليؤلف من الحوادث الماضية التي لا عداد لها وحدة متناسقة بالبحث عما يسري فيها من وحدة في الغرض ومن مغزى »[2] . . .

من مؤرخي الإغريق والرومان :

ولقد تتابع موكب المؤرخين **في بلاد الإغريق** ممّن يستحقون هذا الوصف . . جاء **هكاتيوس** Hecataeus الذي ولد في ملطية عام ٥٤٦م، وهو يقول: «لست أثبت هنا إلا الحكاية التي أعتقد صحتها، فإن أساطير اليونان كثيرة، وهي عندي حديث خرافة» . وأعقبه هيرودوت (٤٨٤ ـ ٤٢٥ق.م تقريباً) Herodotus ، وينسب إلى هليكرناسوس بآسيا الصغرى ويُلقَّب بأبي التاريخ ، وهو

---

(١) هرنشو : علم التاريخ ـ ترجمة العبادي ص ٢٤ ـ ٢٥ .

(٢) ديورانت : قصة الحضارة ترجمة د. زكي نجيب جـ ٢ ص ٣٨٥ .

مؤرخ الحروب بين الإغريق والفرس . في حين جاء **ثوسيديدس (٤٧١ - ٤٠١ق . م)** Thucydides ، ليكون مؤرخ الحرب البلوبونيزية بين أثينا واسبرطة ، وقد اجتهد في نصب ميزان التحقيق التاريخي . ولم يظهر بعده من يستحق الذكر إلا **بوليبيوس** Polybius ، الذي ظهر كتابه بعد أكثر من قرنين ، ويمكن أن يقال إنه أول من تصوَّر تاريخاً عاماً للحضارة الانسانية ، وتعمَّق في التحقيق والتحليل التاريخي ، وقرر أن عُدَّة المؤرخ لفهم التاريخ معرفة ثلاثة أمور : البيئة الجغرافية ، والنظم السياسية ، والمصادر التاريخية .

وبين **المؤرخين الرومان يلمع تيتوس ليفيوس (٥٩ - ١٧ق .م)** Livius Titus ، حتى يُشَبِّهه القدماء بهيرودوت . ثم يأتي **بوبليوس كورنـليوس تاستيوس (٥٥ - حوالي ١١٧م)** Tacitus ، وهو يبدو أخلاقياً يتخذ من التاريخ سوطاً يقرع به الرومان ، ويصور التهتك والبغي في قصور الأباطرة[1] .

ويعتقد **كولنجوود** أن المراحل التي انتهت إلى وجود الفكرة الحديثة عن التاريخ حدثت في إقليم البحر المتوسط ، أي في أوروبا والشرق الأدنى من البحر المتوسط حتى أرض الجزيرة والأراضي الساحلية لإفريقية الشمالية . ولقد استهل التاريخ بما يشبه التاريخ ، فقد **سُجِّلت الأفعال الإلّهية لا الانسانية ، سواء أكان الإلّه هو الرئيس الحقيقي للجماعة والملك خادمه ، أم كان الملك هو الله أو الصورة المجسدة للإلّه** . وقد كانت الانسانية - في هذا التاريخ أو شبه التاريخ - لا تُمثِّل عنصراً من عناصر القوة والنشاط وإنما هي وسيلة . وبجانب ذلك كانت هناك **الأساطير** التي لا تعرض للأعمال البشرية إطلاقاً ، وإنما أبطالها كلُّهم من الآلهة ، وأعمالهم المقدسة حدثت في ماضٍ سحيق لا قِبَل للبشر بمعرفة تاريخه . وهذا النوعان من المادة التي تشبه التاريخ ، قد سيطرا على تفكير الشرق الأوسط كله حتى ظهور اليونان . بل إن **التلمود** نفسه يحتوي قدراً كبيراً من هذا النوع من التاريخ الديني ومن الأساطير . والوجه المقابل لذلك نجده في إنتاج مؤرخي

(١) هرنشو : علم التاريخ - ترجمة العبادي ص ٢٧ - ٣٧ ، طه حسين ، أحمد أمين ، عبد الوهاب عزام ، محمد عوض محمد : التوجيه الأدبي : ص ٨٤ - ٨٩ وص ١٠٢ - ١٠٧ .

اليونان في تراث القرن الخامس : هيرودوت وثوسيديديز ، إذ نجد هذا الانتاج من قبيل البحث العلمي ، فهو محاولة للإجابة عن أسئلة تتعلّق بأمور يعتقد الانسان أنه يجهلها ، وهو يتصدى لأعمال الانسان ونشاطه ، في حين أن إنتاج هوميروس لا يُعَدُّ من قبيل البحث العلمي ولكن من قبيل الأساطير . وقد بقي في تفكير الإغريق التاريخي بالطبع آثار من هذه المادة غير التاريخية نجده في كتابات هيرودوت وثوسيديديز نفسيهما ، وإنما المهم أننا نجد إلى جانب ذلك عناصر تاريخية في الوقت نفسه . وكلمة « تاريخ » نفسها historia يونانية الأصل ـ ومعناها بحث واستقصاء ، وإن كان تحويل الأساطير إلى تاريخ علمي شيئاً غير مألوف عند العقلية الاغريقية ، وإنما كان فتحاً جديداً في القرن الخامس أتى به هيرودوت ، ونحن نجد هيرودوت وثوسيديديز يخضعان دراسة الأحداث الانسانية للتقدير الانساني البحت .

ولقد كان التفكير الإغريقي القديم يسير في اتجاه لا يلتئم مع نمو التفكير التاريخي ، فالدنيا ـ مسرح التغيير ـ طُبعت على التغيير ، ومن ثمّ فإن أحداثها ـ طبقاً لوجهة النظر الميتافيزيقية الاغريقية ـ غير قابلة لأن (تُعرف) ! إن الظاهرة في نظر الإغريق يمكن أن تُعرف في نطاق إدراكها إدراكاً حسياً فقط ، في حين أن المعرفة لهذه الظاهرة لا تقبل المنافسة وتقديم البراهين إطلاقاً . لقد عاش هؤلاء في بلد تعرّض لعوامل التغيير الطبيعية ولمسوا في الحياة الانسانية تغييراً أشد وأقسى ، فكانوا على نقيض الصينيين أو أوروبيي العصور الوسطى الذين استند تفكيرهم في الحياة الاجتماعية إلى أمل في أن يبقى صرح هذه الحياة في جوهره بمعزل عن التغيير . على أن هذا أورث الإغريق حساسية خاصة بالنسبة للتاريخ ، لكن من الخطأ القول أنهم لم يهتموا به ، فلقد كان للتاريخ قيمته الخاصة عندهم . وقرر **أفلاطون** أن (الرأي) الصادق ـ وإن كان نوعاً من المعرفة الزائفة التي تأتي نتيجة الإدراك الحسي للتغيير ـ ليس بأقل فائدة في تنظيم شؤون الحياة من (المعرفة) العلمية ، وأن الشعراء يحتفظون بمكانتهم التقليدية في الحياة الاغريقية بوصفهم المُعلِّمين لمبادىء سليمة من شأنها أن تُظهر أن هذه الصورة العامة للتغيير تنطوي بطبيعتها على أسباب تسبق النتائج . ولكن الإغريق اعتقدوا أن سياق الأحداث التاريخية من المرونة بحيث يحتمل توجيهها إلى الخير بفعل

الإرادة البشرية المستنيرة . على أن **أرسطو** قد قال : إن الشعر أدنى إلى العلم من التاريخ ، لأن التاريخ مجموعة من الحقائق التجريبية لا أكثر ولا أقل ، في حين أن الشعر ينتهي من هذه الحقائق إلى قضية كلية .

ولم يُفرِّق الاغريق بين الوثائق التاريخية وبين **معلومات شهود العيان** ، ولقد **اعتمد هيرودوت وثوسيديديز على شهود العيان . وإنما كانت المهارة في القدرة على مناقشة الوقائع** التي يسردها شاهد العيان عن الماضي إلى درجة تتبلور معها هذه الوقائع وتبلغ حداً من الدقة والتماسك ، وقد أدى هذا إلى ابتكار التاريخ العلمي ولكن في نطاق ضيق ، وإلى الارتباط في الموضوع بما تتسع له الذاكرة من أحداث . **فكان الموضوع هو الذي يختار المُؤلِّف ، وليس المؤلف هو الذي يختار الموضوع** . ونظراً لكون الكتاب من تأليف كاتب معاصر لجيل من الأجيال ، فإنه أصبح من العسير تنقيح كتاب أو نقده او الاعتماد عليه في كتاب أضخم منه بعد فوات هذا الجيل ، لأن مثله كمثل القصة الفنية التي تحتفظ بطابعها الخاص وكيانها الفردي .

وبعد القرن الخامس ق . م تغير تقدير المؤرخ للحوادث ، إذ اختطّ التفكير الإغريقي ـ حين أصبح على بيِّنة من نفسه وقيمته وهو يغزو العالم ـ منهاجاً طموحاً يرى أن تطويره لا بدّ أن يقوم على **وحدة جوهرية** تربط بين مراحله دون أن يلتزم أحداث الجيل الواحد ، وهذا هو الذي ساعد الإغريق على التغلب على الطابع الجزئي . لقد استحال **الوعي التاريخي الإغريقي** ـ الذي قصد به هيرودوت في الأصل تأكيد شعور العداء بين الإغريق والبرابرة بسبب حروب الفرس ـ إلى شعور بالتعاون المتبادل ، وأصبح التاريخ الإغريقي يؤلف وحدة تاريخية تربط ما بين الإدرياتيك والسند وما بين الدانوب والصحراء . والتاريخ الذي ينتظم العالم لا يمكن أن يستند إلى شهود العيان فحسب ، بل لا بد من جمع إنتاج المؤرخين وتدوين تاريخ يعتمد على مادة مُستَمدَّة من مصادر أخرى أو مؤرخين ثقات سابقين . وبذلك أصبح من المُستطاع كتابة تاريخ جديد يتميّز بوحدة قوية فياضة ، ما دام قد أصبح من الممكن جمع المادة العلمية ونسجها كلها في نسيج قصة واحدة .

وقد نضج ذلك في إنتاج **بوليبيوس** الذي استهدف أن يروي قصة غزو روما للعالم ، ولكن القصة تستهل بأحداث ماضٍ بعيد إذ تمتد إلى قرن ونصف ، وتعرض لتاريخ خمسة أجيال بدلاً من جيل واحد . ولقد كان **مفهوم التاريخ عند الرومان أن الحياة خطٌّ متصل ، بل هي أوضاع متوارثة عن الماضي قُصِد الإبقاء عليها دون تغيير أو تبديل** . ولكن بوليبيوس حاول أن يتفادى تشويه الحقائق التاريخية ، حتى لا تُضْفَي خصائص روما الجمهورية في عهدها الأخير على تاريخها في المراحل الأولى ، عن طريق ابتداء الكتابة من النقطة التي يعتقد فيها بصدق مصادره . على أن فكرة تاريخ عالمي وقومي في آن واحد قد تعلمها الرومان من العقلية التي سادت بعد الإسكندر ، وهكذا استحال موضوع التاريخ إلى ضرب خاص من ضروب البحث وُضعت له تسمية خاصة . وقد رأى بوليبيوس التاريخ خليقاً بالدرس: لا لأنه من الوجهة العلمية صادق أو تخضع أحداثه للبرهنة الرياضية ، ولكن لأنه **مدرسة ومجال للحياة السياسية** . وقد احتفظ بوليبيوس بالمفاهيم التي سادت بعد الإسكندر ، والتي طبقها الرواقيون والأبيقوريون في الأخلاق ، **فالقدر هو الذي يسيطر على مصير الفرد ، وإنما تتعلق حرية الإرادة الإنسانية بالسبيل إلى الاحتفاظ بجوهر النفس سليماً متزناً** عند اليأس من السيطرة على الأحداث الخارجية .

وجاء **ليڤيوس** ليكتب تاريخ روما منذ نشأتها الأولى ، ويعتمد على المصادر التاريخية في كتابه كله ، فجمع بين السجلات التقليدية التي تضمنت المراحل الأولى من تاريخ روما ، ليدمجها في مُؤَلَّف واحد يُفَصِّلُ تاريخها العام. إلا أن ليڤيوس قد اتُّهم بما اتُّهم به هيرودوت من إسراف في التصديق ، لكنه يقول مثلاً في مقدمته أن ما كتبه بصدد الأحداث السابقة لتأسيس روما يُعتبر من قبيل الخرافة ولا يمكن التثبت من تلك الأحداث أو نقدها وتحليلها ، وإنما هو يعيد روايتها في حرص ويشير إلى أنها تُعبِّر عن ميلٍ إلى تمجيد الأسس الأولى للمدينة عن طريق المزج بين نشاط الآلهة ونشاط الانسان !

وإذا كانت الامبراطورية الرومانية لم تقم إلا بمجهود ضئيل نحو تقدم المعرفة في الاتجاهات التي بدأها الإغريق ، فإنها قد أسهمت كثيراً في مجال التاريخ .

ونحن نرى **تاستيوس** يهتم بتاريخ روما نفسها صارفاً النظر عن الإمبراطورية ، وهو يناصر المعارضة في مجلس الشيوخ ويزري بنزعة الحكومة التي تميل إلى المسالمة ويُمجِّد الغزو والحرب ، وكما يقول فورنو Furneaux : « لقد كان هدفه الصريح من الكتابة هو ضرب الأمثلة الواضحة على **الرذيلة والفضيلة السياسية** ، وتصويرها بحيث تصبح موضع نقمة الأجيال التالية أو موضع إعجابها . فكان يهدف إلى تعليم قرائه أن أطيب الرعايا قد يخضع للحكام الفاسدين ، ولكن الخلق الشخصي ووزن الأمور بالحزم والاعتدال والوقار والتحفظ هو الدستور الكفيل بتأمين السلامة في وقت الخطر ، بينما يتعرّض الجريء المُتحدِّي للبطش أو الاندحار حسبما تمليه تطورات الأحداث أو أهواء الأمير التي لا قرار لها » . وهذا الاتجاه جعل تاستيوس يُصوِّر التاريخ بحيث يبدو صراعاً بين شخصيات بُولغ في تصوير الخير والشر فيها .

وهكذا تعثر ليفيوس وتاستيوس، ولم يستطع المؤرخون المتعاقبون في عهد الامبراطورية الرومانية أن يكونوا أكثر توفيقاً . على **أن تدوين التاريخ عند الإغريق والرومان قد التزم أن يعرض لجهود الإنسان ، وإن جثمت عليه الفكرة الأخلاقية عندهم** ، تلك التي تنسب الكثير لخطط الانسان وسياسته وتُغفل العمليات التطوّرية الحتمية التي تسوقه أحياناً دون أن يكون على بيِّنة من هدفه . كما كانت نقطة الضعف في كتّاب التاريخ الإغريق والرومان في «نظرية الجوهر»، وما يترتب عليها من **نظرية للمعرفة تقصرها على ما لا يأتي عليه التغيير** . ولقد سلّم الأذكياء العمليون الرومان بالنظرية الإغريقية تسليماً ظهر في إنتاج المؤرخين والقانونيين أيضاً ، وهكذا بدت روما عند ليفيوس (جوهراً) أبدياً ، وظهرت صرحاً متماسكاً كاملاً من أول العهد . ويصوِّر تاسثيـوس الانهيار الخلقي لشخص مثل تيبريوس على أنه إبراز لعناصر كامنة في الشخصية لا تغييراً طرأ عليها ، فقد كانت فكرة التطور في شخصية من الشخصيات من وجهة نظره استحالة ميتافيزيقية .

« **إن كتابة التاريخ عند الإغريق والرومان لا يمكن أن تحيطنا علماً بنشأة حدث من الأحداث . وكل القوى التي تظهر على مسرح التاريخ يجب أن يُفترض وجودها كاملة منذ البداية وقبيل فجر التاريخ** ، وارتباطها بالأحداث التاريخية شبيه بارتباط الآلهة بالنشاط الصادر عنها . **ومنهاج البحث التاريخي محدود بوصف ما**

يعمله الناس وما يكون من شأن ألوان النشاط الأخرى ، أما طبيعة هؤلاء الناس وماهية هذا النشاط فذلك شيء يخرج عن اختصاص التاريخ . **وحينئذ فما دامت الأحداث من قبيل (العرض) فلا سبيل إلى معرفتها ، والخليق بالمعرفة هو (الجوهر) الذي يصدر عنه النشاط** ، وهي معرفة لا قِبَلَ للمؤرخ لها ، وإنما القيمة الوحيدة للتاريخ هي في جملته . وكان لا بدّ أن ينتهي هذا إلى عقيدة في إفلاس التاريخ من أية معرفة معيّنة دقيقة ، وإلى إضفاء ضرب من البلادة أو ضعف الإدراك على العقلية التاريخية »[1] .

الكنيسة والتاريخ :

وتسلمت الكنيسة سجل التأريخ بعدما تداولته أيدي المشارقة والمغاربة ، وبقي في أيدي القساوسة والرهبان ألف سنة من الزمان منذ تنصر قسطنطين (٣٠٦ : ٣٣٧م) . . **فغدا التاريخ خاضعاً للآهوت مُسخَّراً لأغراضه** ، مشحوناً بأخبار الخوارق والكرامات ، وفقد حاسة النظر إلى الأشياء الموضوعة في موضعها الصحيح . فهو يضع العبرانيين في صدر (دوامة الزمان) ويدير حولهم التاريخ ويردّ دول العالم القديم الى المؤخرة أو يزويها في أحد الجوانب ، وهو يجعل المسيح فرقاناً مميِّزاً بين ما قبله وما بعده من تاريخ . وليس التاريخ عند هؤلاء إلا الخطيئة الأصلية والسقوط ، ثم الفداء والخلاص ، ثم الدينونة في النهاية! ويوجز هرنشو القول بأن تَحوّل التاريخ إلى رجال الدين كان معناه محو التاريخ الصحيح من الوجود محواً دام ألف عام[2] .

لقد تضمنت المعايير الأخلاقية التى عبّرت عنها المسيحية **أن الإنسان يتخبّط في أعماله ونشاطه ، وهذا عنصر دائم في الطبيعة الانسانية نتيجة للخطيئة الأولى** - التي أكدها القديس اغسطين والتي ربط بينها وبين قوة الرغبات الطبيعية ارتباطاً سيكلوجياً . كذلك تصدّت النظرية المسيحية عن (الخليقة) لتفنيد نظرية الميتافيزيقا الإغريقية الرومانية التي افترضت وجود (جوهر) هو حقيقة المادة

---

(١) كولنجوود : فكرة التاريخ - ترجمة محمد بكير خليل ص ٥١ - ٩٩ .

(٢) هرنشو : علم التاريخ - ترجمة العبادي ص ٣٨ - ٣٩ .

وكيانها الأصلي ، **فالأبدية للّه وحده وكل ما عداه من خلقه** ، وبذلك تختفي أبدية الروح ووجودها منذ القِدَم ، وكذلك الأمم بصفتها الجماعية . وكل ما كان من خلق اللّه كان في قدرته تعديله ، عن طريق توجيه طبيعته نحو غايات جديدة . وإذا كانت المسيحية في مراحلها الأولى لا تزال تُسَمّي الروح (جوهراً) ، فهي جوهر من خلق اللّه وهي تبقى بمقتضى إرادته . والجوهر بالنسبة للّه لا يمكن أن يُعرف ، وإنما يُعرف نشاطه . وقد حدث بتأثير المسيحية أن تضاءل التفكير في الجوهر وما يمت إليه ، وجاء القديس **توماس الأكويني** في القرن ١٣م فقضى على فكرة (جوهر مقدس) ، وعرّف اللّه استناداً إلى مدلولات نشاطه وحدها . وفي القرن الثامن عشر دافع **بركلي** Berekely عن فكرة وجود (جوهر) مادي ، كما دافع **هيوم** hume عن فكرة وجود جوهر (روحي) ، وبذلك واجه التاريخ أزمة جديدة . وكان لا بد من مرور فترة طويلة قبل أن يصبح التاريخ علماً يندرج تحت البحث العلمي في نهاية الأمر .

لقد أصبح النظر إلى الأحداث التاريخية على أنها إقرار لمشيئة اللّه التي تتحقق عن طريق الإرادة الانسانية ، ذلك أن اللّه يُقدِّر الهدف ويحدِّد ما تحتاجه الانسانية من أهداف ؛ فالفرد يعرف ما يحتاجه ويتجه لتحقيقه دون أن يعرف لماذا يحتاج ذلك ، لأن السبب هو أن اللّه قد كتب ذلك عليه لا غير .**فالإنسان من ناحية : قوّة فعّالة في أحداث التاريخ بحكم إرادته ، واللّه من ناحية أخرى : هو القوة الفعالة الوحيدة** . **والإنسان هو الهدف الذي من أجله تنشط الأحداث التاريخية ، لأن مشيئة اللّه تقتضي رعاية صالحه ، كما أن حياة الإنسان ليست إلا تنفيذاً للمشيئة الآلهية التي تتحقق عن طريق الحياة الإنسانية ونشاطها في هذه الحياة الدنيا** . على أن « الاعتراف بأن الأحداث الإنسانية مستقلة عن إرادة أي انسان كان مكسباً عظيماً للتاريخ » ـ على حدِّ تعبير كولنجوود . وهذه النظرية تُفَسِّر **كذلك حياة القوى التاريخية وطبيعتها ـ لا نشاطها فحسب ـ بوصفها الأساليب التي ابتدعتها المقاصد الآلهية** . فروما ليست من القيم الأبدية وإنما شيء زائف موقوت برز إلى الوجود في الوقت التاريخي المناسب ليؤدي وظيفة معينة محدودة ، ثم ليمضي بعد ذلك حين تنتهي المهمة التي خُلق لها . وكان معنى ذلك أن عملية التغيير التاريخي قد

أضحت تتناول جوهر الأحداث ، وتنطوي على بناء حقيقي وهدم حقيقي . كذلك اعتقد **المسيحي** أن الناس جميعاً سواء أمام اللّه ، ولا يوجد شعب اصطفاه اللّه على سائر الشعوب ، وكل فرد وكل شعب يسهم في تنفيذ مشيئة اللّه . وهكذا لا يتأتى للمسيحي أن يقنع بالتاريخ الروماني أو اليهودي أو أي تاريخ جزئي ، وإنما لا يقنعه سوى **تاريخ العالم أجمع** . ومن ثمّ لا بد أن يأتي التاريخ المدون على أسس مسيحية ، تاريخاً عاماً شاملاً للعالم ، يرجع إلى أصل الانسان ومنشأ الأجناس وتوطنها ، وتطور المدنيات والدول . وهذا التاريخ **قدري** لن ينسب الأحداث لحكمة البشر ، بل يعرض التاريخ « **على أنه دراما إلّهية تخلو من شخصية مُقَرَّبة إلى المؤلف دون غيرها** » ! كذلك لا بد لهذا التاريخ أن يكشف عن تدبير **مفهوم ، يتجلّىٰ في المجرى العام للأحداث ، ويُعلِّق أهمية كبرى على حياة المسيح ويجعلها محور الحوادث ، فما قبلها مُقَدِّمَات تُمَهِّد لها وما بعدها نتائج تولدت عنها** ، ولا بأس بعد ذلك من تقسيمات فرعية داخل هذين القسمين الرئيسيين الكبيرين . وهكذا نرى **يوسيبيوس** Eusebius الذي عاش في قيسارية في أواخر القرن الثالث وأوائل الرابع ، يُقدِّم في كتابه « الأخبار » تاريخاً للعالم ، لكنه يعطي صورة تتركَّز حول ميلاد المسيح . **وفي كتابه ، عن « تاريخ الكنيسة » نرى الديانة اليهودية والفلسفة الإغريقية والقانون الروماني قد تضافرت على خلق ما يُمَكِّنُ من إرساء أسس الوحي المسيحي** . وكثير من أقطاب الكنيسة ـ أمثال **جيروم وأمبروز** وحتى **أوغسطين** ـ يتحدثون عن ثقافة الوثنية بازدراء نظراً للدوافع الجديدة الحافزة إلى مثل أعلى جديد للمعرفة .

وفكرة التاريخ ، بوصفه تاريخاً للعالم أجمع من حيث المبدأ : لا يعبأ بألوان الصراع ـ صراع الإغريق والفرس أو صراع روما وقرطاجنة ـ ولا يقيم وزناً لانتصار فريق على فريق ، وإنما يُعَلِّق الأهمية على النتيجة ومن وجهة نظر الأجيال المقبلة ، قد صارت هي الفكرة المألوفة . ويرمز لفكرة التاريخ العام اختيار **توقيت عام** ينتظم الأحداث التاريخية كلها ، وهذا ما فعله **ايسيدور الإشبيلي** في القرن ٧م فأقام تأريخ أحداث المستقبل والماضي على ميلاد المسيح وعمّم ذلك (بيد) في القرن ٨ م ، كذلك **شاعت فكرة توجيه القضاء والقدر للأحداث** ، **وشاعت أخبار**

الكتب المقدسة ، **فذُكر** وحيٌ بصدد النهضة الأوروبية واختراع الطباعة والحركة العلمية في القرن ١٧م ، وحركة الاستنارة في القرن ١٨م ، والثورة الفرنسية وحركة التحرير في القرن ١٩م ، وحتى فيما يختص بالمستقبل ـ على نحو ما ذهب إليه الماركسيون . كما شاعت فكرة تأريخ الحوادث ابتداء بحادثة معينة ، **فقُسِّم التاريخ إلى فترات** لكل فترة طابعها الخاص .

وقد كان اعتماد المؤرخ على المصادر التقليدية يمدّه بالوقائع ، دون أن يكون لديه ـ في تلك العصور الوسطى ـ أداة النقد اللازمة . **وكان اللون الوحيد للنقد هو التقدير الشخصي** الذي لا يستند إلى منهج علمي منظم . على أن العرض التاريخي كان يتميز بأسلوب قوي وتصوير قدير ، وكان يأتي من وجهة نظر تاريخ العالم . ولم تكن مهمة المؤرخ مدح إنجلترا أو فرنسا، وإنما عرض مشيئة اللَّه والتاريخ ، بوصفه مشيئة اللَّه تنتظم الأحداث ونشاطها . والإنسان عنصر في سريان النظام الآلهي وإقرار المشيئة الآلهية ، لكن الإرادة الانسانية لا تستحدث تنظيم تلك الأحداث . وأُلقي على عاتق كتابة التاريخ في تلك العصور **اكتشاف الهدف أو الخطة الآلهية ؛ وهي خطة التطورات مع الزمن** . ومن ثمّ جاءت فكرة **(حقب) التاريخ** : التي تبتدىء كل منها بحادثة تُؤَرَّخُ بها الأحداث . ولكن معرفة الخطة هو عن طريق الوحي ، ومن ثم قسّم **جواكيم** من سكان فلورنسا التاريخ إلى **٣ فترات** : **عهد الآب أو الإلّه غير المُتَجَسِّد** ـ ويُقصد به العصر السابق على المسيحية ، ثم **عهد الابن** أو عصر المسيحية ، ثم **عهد الروح القدس** الذي يبدأ في المستقبل . وهكذا نظرت كتابة التاريخ على أيدي المسيحيين في العصور الوسطى إلى نهاية التاريخ ومآله كشيء قد سبق في علم اللَّه وتقديره ، كشف عنه للانسان مقدماً عن طريق الوحي . وتضمّن عرض التاريخ فلسفة للبعث والنشور . ذلك أن العملية الزمنية شيء سلبي من فعل قوة لا تخضع للقيد الزمني تسيطر من الخارج ، وهي تنشط بصورة واحدة في كل وقت . والمعرفة بالأسلوب أو الكيفية التي تعمل بها الآن هي في الوقت نفسه معرفة بالأسلوب الذي تعمل به في المستقبل ، وأهداف البشر لا تغير من سياق الأحداث التاريخية لأن القوة الوحيدة التي تسير هذه الأحداث هي اللَّه ، وعن طريق الإيمان بما أوحت

مشيئة اللّه تُستطاع معرفة المستقبل أيضاً .

لقد انتقل تيار الفكر من دراسة اجتماعية مجردة تنظر إلى الأحداث من زاوية واحدة في كتابة الإغريق والرومان ، إلى دراسة مجردة محدودة مثلها ينبثق منها سلطان الكنيسة في العصور الوسطى ! لقد اعترف بالدور الذي تلعبه المقادير في الأحداث التاريخية، لكنه حُدِّد بصورة لا تدع مجالاً لنشاط الانسان ، وانصرف البحث عن جوهر التاريخ وخطة توجيه أحداثه خارج نطاق التاريخ نفسه وأغفل أعمال الانسان . لقد استهدف القوم دراسة لاهوتية تستند إلى أساس مزدوج من الإيمان والعقل ، وتتيح الوقوف على ما حدث وما لا بد أن يحدث استناداً إلى منطق الاستدلال العقلي البحت. وها نحن أولاء في عصرنا نجد ميلاً إلى وجهة النظر المسيحية الوسيطة في التاريخ ، ومن يسلّم بوجود قانون يفسر نشأة الأمم والمدنيات وانهيارها وقلّما يحسب حساباً لأهداف ملايين البشر الذين تتألف منهم الأمم والمدنيات ، ويسلّم بنظريات تذهب إلى أنّ الأحداث التاريخية الكبرى مردّها إلى لون من منطق الجدل (الديالكتيك)سرى إلى هذه الحوادث بصورة موضوعية فشكّل العملية التاريخية تبعاً (لجبرية) لا تعتمد على الإرادة الانسانية ، وإن كان لدينا من أساليب نقد المصادر ما كان يعوز العصور الوسطى !

النهضة الأوروبية والعصر الحديث :

وجاءت **النهضة الأوروبية** تحمل معها تنقيح المادة التاريخية للعصور الوسطى .فنجد **جين بودين** مثلاً يثبت في منتصف القرن السادس عشر أن التقسيم المعتمد للفترات التاريخية لم يستند إلى تفسير دقيق للوقائع ، **وبوليدور فيرجيل** Virgil يحاول أن يضع الأسس لتاريخ نقدي تحليلي عن إنجلترا . وفي أوائل القرن ١٧م قسّم **بيكون** Bacon محيط المعرفة إلى : الشعر والتاريخ والفلسفة ، ويسيطر عليها :التحليل والذاكرة والإدراك ، وهكذا أصبحت المهمة الجوهرية للتاريخ هي استذكار وتسجيل الماضي ، على أن يهتم التاريخ بالماضي من أجل الماضي ذاته .

ولكن الماضي عسير استذكاره، فما هو المنهج لمثل هذا الاستذكار ؟ وكيف

ينشط عقل المؤرخ ليكمل مواضع الضعف في الذاكرة ؟

نهج **ديكارت** منهج بيكون في التفرقة بين الشعر والتاريخ والفلسفة ، وأضاف إلى ذلك اللاهوت . ولكنه طبّق «منهجه» على الفلسفة بأقسامها : الرياضيات والطبيعة والميتافيزيقا ، في حين لم يعدّ التاريخ،في نظره فرعاً من فروع المعرفة إطلاقاً ، وإن كانت دراسته ممتعة وهو يوجه الانسان نحو أسلوب عملي في الحياة . لقد كان ديكارت يُشَكِّك في التاريخ،ويوجِّه النظر إلى الرياضة البحتة . وإذا كان العلم قد استقل عن الفلسفة في القرن التاسع عشر بسبب تشكّك الفلاسفة المثاليين قبل « كانت » في العلم ـ ولم يبدأ الصدع بين الدراستين في الالتئام إلا في وقتنا هذا ، فإن مثل هذا الصدع قد حدث بين التاريخ والعلم في القرن ١٧م بسبب تشكّك ديكارت في التاريخ . ومع ذلك فقد نشأت في النصف الثاني من القرن ١٧م مدرسة تُدوِّن التاريخ على نفس الأسس التي استندت عليها فلسفة ديكارت وهي : الشكّ العلمي والتسليم المطلق بمبادىء النقد والتحليل . وهي تقوم على رفض ما يعتقد أنه مستحيل ، والمقابلة بين المصادر وتنسيقها ، بما في ذلك مقابلة المصادر المكتوبة وغير المكتوبة. وعلى هذا النهج جاء مؤلف **تيلمونت** Telmont عن تاريخ الأباطرة الرومان ، كما جاءت جهود **المدرسة الهولندية من علماء القديس بندكت** Bendict الذين حاولوا تدوين تاريخ جديد للقديسين على أساس نقدي تحليلي . ونشطت الدراسات التفصيلية التي تستهدف فهم المادة الموجودة في العملة والنقوش المحفورة والخرائط والوثائق الأخرى غير المكتوبة . ولم يتأثر بهذا النشاط من الفلاسفة سوى ليبنيتز Lipnitz الذي طبّق أساليب البحث التاريخي الجديدة على تاريخ الفلسفة . وجاء **فيكو** Vico الذي كان يعمل في نابولي في أوائل القرن ١٨م فلم يطعن في صدق المعرفة الرياضية ، وإنما طعن في نظرية ديكارت للمعرفة قائلاً إنّ مقياس الفكرة الواضحة المحدودة ـ التي رُؤ ي أنها لا تتحقّق إلا في الرياضيات ـ هو مقياس ذاتي سيكلوجي .

وينظر فيكو إلى العملية التاريخية بوصفها عملية تَمَكُّن الانسان من ابتكار النظريات الخاصة باللغة والعادات والقانون والحكومة ، أي أن **التاريخ عنده هو تاريخ نشأة الجماعات الانسانية وأنظمتها وتطورها** . وهكذا يتبلور (موضوع)

التاريخ في الحدود الدقيقة المرسومة له في العصر الحديث . فالمؤرّخ يستطيع أن يصور لنفسه العملية التي مكنت الانسان من ابتكار اللغات والقوانين في الماضي ، لأن هناك نوعاً من الانسجام يربط بين عقلية المؤرخ وبين موضوع دراسته، وهو انسجام مُقَدَّرٌ سابق للأحداث . وصرح الفلسفة الديكارتية مشروط بمشكلة لا وجود لها في عالم التاريخ ، إذ التاريخ يختص في نظر فيكو أولاً بصرح المجتمع في صورته الحقيقية التي يحياها ، فالأوضاع والتقاليد التي نساهم فيها مع من حولنا ليس هناك محلٌّ للتساؤل عما إذا كان لها وجود مادي فعلاً . والبحث عن جوهر الأشياء بمعزل عن مظهرها جهد غير ذي موضوع ، والتاريخ فرع من فروع المعرفة التي لا تُفرِّق بين أسئلة خاصة بالأفكار وأخرى خاصة بالحقائق المادية ـ في حين أن جوهر فلسفة ديكارت يُميِّز بين هذين الضربين من التساؤل . وبالنسبة لمنهج البحث التاريخي وضع فيكو قواعد : **أولها اعتقاده أن بعض الحقب التاريخية لها طابعها الخاص** الذي تتميز به جميع الأحداث صغيرها وكبيرها ، وهذا الطابع لا يفتأ يظهر في فترات أخرى ، ومن ثمّ يمكن استقراء الأحداث في فترة قياساً على احداث فترة أخرى لها نفس الطابع، **وثانيها: ما عرض له من أن هذه الفترات المتشابهة تعود إلى الظهور بنفس الوضع أو الترتيب ، وثالثها : أن التاريخ مع ذلك لا يعيد نفسه إطلاقاً فالأحداث التاريخية ليست دائرة ولكنها حركة نشاط** متعاقب ينبثق من المركز ، وتتعاقب الأحداث في كل مرحلة جديدة بصورة تُبرز الطابع الذي يُفرِّق بينها وبين سابقتها . **أما الأخطاء التي ينبغي أن يحذرها المؤرخ : فأوّلها**: الإشادة بالقديم ، **وثانيها** : غرور الأمة بتاريخها ، **وثالثها** : اللبس الذي يقع فيه المؤرخ إذ يظن أن من يدرسهم كانوا مثله من المفكرين ، **ورابعها** : الخطأ المتصل بالمصادر ، وبالاعتقاد بأنه إذا التزمت أمتان بفكرة متشابهة أو بنظام متشابه فلا بد أن تكون إحداهما قد أخذت عن الأخرى، إذ في ذلك انكار قدرة العقلية الانسانية على الابتكار الأصيل، **وأخيراً**: خطأ الظن بأن القدامى أعلم منا بأحوال الزمن المقارب لهم، إذ أن المؤرخ باستناده إلى أساليب البحث العلمي أقدر على تصور حقيقة عصر مضى لأنه لا يعتمد في معرفته على مجرد روايات تقليدية متصلة الحلقات . ويشير فيكو بصورة إيجابية الى **ما يعين المؤرخ**

على بحثه حتى لا يكون أسير روايات المؤرخين مهما كانوا ثقات ، ومن ذلك : الإفادة من الدراسات اللغوية إذ أنّ آراء الناس تُقاس بمبلغ الألفاظ المتداولة بينهم ، والإفادة من الخرافات والأساطير في تعبيرها عن الحياة الأسرية والاقتصادية والسياسية ، وعدم التسليم بصدق الروايات المُتَنَاقلة حرفياً بل لا بد من افتراض التشويه في داخلها ، ويلزم لتبين معناها التعرف على رواتها وما الذي يعنونه بسرد هذه الأخبار . ورغبة في توفير الأداة التي تكفل تفسير الروايات من جديد ، يرى فيكو أن العقليات في مرحلة معينة تتمخّض عن إنتاج ذي طابع واحد لا يتغير ، ومن هنا تُفَسِّر دراسة العناصر الوحشية الحاضرة ما كانت عليه العناصر الوحشية الأولى .

لقد أحسن فيكو الإفادة من التقدم الذي طرأ على منهج البحث التحليلي النقدي ثمرة لجهود مؤرخي أواخر القرن ١٧م ، وتقدم بهذا الأسلوب التحليلي ليكون الفكر التاريخي إنشائياً إلى جانب النقد والتحليل ، وفصل بينه وبين الاعتماد على المصادر المكتوبة محتفظاً له بطابعه الأصيل او المستقبل الذي يستطيع عن طريق التحليل العلمي للمادة المكتوبة أن يكشف عن حقائق أتى عليها النسيان . كذلك استطاع فيكو تطوير الأسس الفلسفية لتصويره للأحداث التاريخية ، مستثمراً هجومه على أسس مدرسة ديكارت ومطالبته بأساس أوسع وأعمق لنظرية المعرفة . والواقع أن تفكير فيكو سبق عصره ولذا لم يبلغ أثره ، ولم يُعترف بإنتاجه إلا بعد قرنين حين بلغ التفكير الألماني بأساليبه الخاصة مرحلة شبيهة بما انتهى اليه فيكو ، وهي مرحلة تحققت عن طريق الازدهار العظيم للدراسات التاريخية في ألمانيا في أواخر القرن الثامن عشر .

ثم جاء الهجوم الثاني على فلسفة ديكارت أعنف مدى من قِبَل مذهب لوك Lock الذي تبلور في فلسفة هيوم Hume ، فقد عارض المذهب التجريبي لهذه المدرسة ديكارت Descartes . وبتطور هذه المدرسة الفلسفية أمكن استخدام نظريتها لصالح التاريخ ولو في صورة سلبية ، أي بقصد تحطيم فلسفة ديكارت التي استبعدت التاريخ من مجال المعرفة . ولم يشغل لوك وبركلي Berkeley في كتاباتهما الفلسفية مشكلات التفكير التاريخي ، ولكن أفاد رجال حركة الاستنارة

في فرنسا من أمثال فولتير Voltaire ورجال الانسكلوبيديا Encyclopaediens من فلسفة لوك ، وانصرف هؤلاء إلى التاريخ فدافعوا عن التاريخ وهاجموا فلسفة ديكارت ، وكان هذا طابع التفكير الفرنسي في القرن ١٨ م . فإذا كانت المعرفة كلها تأتي عن طريق التجربة ، ولا توجد أفكار خفية متوارثة في الطبيعة الانسانية ، فمعنى هذا تقدير للمعرفة من وجهة نظر التاريخ . كذلك أُنكر أي برهان يُقصد به افتراض وجود هُوَّة بين الأفكار والأشياء المادية ، فالمعرفة لا تتصل بحقيقة كانت بمعزل عن أفكارنا ، وإنما تنصرف إلى الاتفاق أو الاختلاف بين أفكارنا نفسها ، وهذه أمثل الطرق للنظر في المعرفة التاريخية بالأنظمة الانسانية كالأخلاق والقانون واللغة والسياسة . كذلك أنكرت هذه المدرسة الأفكار النظرية المجردة وأصرّت على أن كل الأفكار تعبر عن الواقع المادي ، وهذه هي الطريقة الطبيعية للتفكير في التاريخ . كذلك ذهبت هذه المدرسة إلى أن المعرفة الانسانية لا بد أن تقصر دون إدراك الحقيقة المطلقة والعلم اليقيني ، ولكنها ـ على حد تعبير لوك : قد تبلغ مبلغ التعمّق الذي تتطلّبه ظروفنا ، أو كما يقول هيوم : إن العقل لا يستطيع أن يبدد سحب الشك ولكن الطبيعة الانسانية نفسها تكفي لذلك . والمعرفة التاريخية تتّجه بالتحديد لظروفنا ، أو الوضع الحقيقي للشؤون الانسانية والطريقة التي يعيش بها الناس ويتكلمون ويعملون . وهكذا قامت المدرسة الإنجليزية بتوجيه الفلسفة توجيهاً جديداً في اتّجاه التاريخ ، ولو أنها ـ بوجه عام ـ لم تكن على بيِّنة من أنها تفعل ذلك ، ولعلّ هيوم كان أكثر وعياً بالموقف من سالفيه .

ويعتبر هيوم بإنتاجه التاريخي ومعاصره الذي يكبره قليلاً فولتير رائدين لمدرسة جديدة في التفكير التاريخي اتجهت إلى تدوين التاريخ في عهد الاستنارة Aufklarung ، وهي الجهود التي اتسمت بها مطالع القرن الثامن عشر واستهدفت تطبيق الثقافة «العلمانية» في كل ميادين الحياة الإنسانية والتفكير، وكانت الأداة التي نشطت لإنهاء عصر ديني وافتتاح عصر متعقل لا ديني . وقد جاء تقدير هذه الحركة للتاريخ بدافع نزعة جدلية تتعارض مع التاريخ ـ على حدّ تعبير كولنجوود ! وهكذا لم يعمل أمثال فولتير وهيوم على تحسين أساليب البحث التاريخي إلا بقدر ضئيل ، وأعلن فولتير صراحة ألّا سبيل إلى الحصول على معرفة تاريخية سديدة

عن الأحداث التي سبقت القرن ١٥م ، وجاء كتاب هيوم (تاريخ إنجلترا) هزيلاً موجزاً . ومع ذلك كانت أهمية هذه النزعة للتاريخ هي ما نفثوه في التاريخ من روحهم ، ولم يكن لديهم فكرة عن الأوضاع باعتبارها وليدة روح الشعب في مراحل تطوره التاريخي ، وإنما عتقدوا أنها من أساليب الجبابرة فرضوها على الناس فرضاً .

على أن حركة الاستنارة في معناها الضيّق ـ باعتبارها كانت أصلاً حركة جدلية سلبية وجهاداً ضد الدين ـ قد تطورت في اتجاهات عدة دون أن تفقد طابعها . وظهر مونتسكيو Montescuieu وجيبون Gibbon : الأول يفسر الأحداث التاريخية بالاستناد إلى حقائق الكون المادي وهذا تقدير خاطىء للطبيعة الانسانية والجهد الانساني ، والثاني يرى أن الدافع القوي وراء الأحداث التاريخية هو الطيش الانساني نفسه مع افتراض أوضاع سابقة قد انتصر عليها الطيش ـ ومن ثمّ استهل جيبون بعصر الأباطرة الأنطونيين كعصر ذهبي لعالم سعيد ! وظهر مؤرخون آخرون يجعلون هذا العصر الذهبي يتحقق في المستقبل القريب ومنهم كوندورسيه Condorcet : الذي كتب يتوقع المستقبل السعيد وهو سجين أثناء الثورة الفرنسية ينتظر الاعدام ! وهكذا كانت النقطة الرئيسية في التاريخ عند هؤلاء الكتاب تُـوقّت بمشرق الروح العلمية الحديثة ، أما الأحداث التي قبلها فهي شعوذة وظلام وتضليل ـ ممّا لا يكتب عنه تاريخ !

أما مشرق الروح العلمية هذا فكان معجزة ليس لها من تمهيد في سياق الأحداث التاريخية السابقة ، ولهذا لم يكن عندهم بصفة عامة نظرية مقنعة عن « السببية التاريخية » . ومن هؤلاء المؤرخين وُلدت الفكرة الجائرة القائلة بأن النهضة الأوروبية مردُّها إلى سقوط القسطنطينية ! وقد كان القصور عن اكتشاف الأسباب التاريخية الحقيقية مرتبطاً بنظرية هيوم في السببية ، إذ تذهب إلى استحالة إدراك أي صلة تربط بين حدثين . وهكذا جاء الجهاد المقدس من أجل العقل كالحرب المقدسة من أجل الدين ، ولقد قرر منتسكيو أنّ ڤولتير كان من حيث الروح مؤرخ رهبنة يكتب للرهبان ! على أنّ مؤرّخي هذه الفترة وقد كتبوا من

وجهة نظر الشعب لا الحكومة ، **أضْفَوا أهمية جديدة على تاريخ الفنون والعلوم والصناعة والتجارة والثقافة** عموماً . وعلى الرغم من سطحية بحثهم عن الأسباب إلا أنهم لم يهملوها ، ولقد كان في أعماق إنتاجهم فكرة عن (العملية التاريخية) بوصفها عملية لا تتقدم بفعل الملوك المستبدين المستنيرين ـ ولا بفعل الإآله أيضاً ، وإنما تستطرد وفق حتمية **من نستيج تكوينها كامنة فيها يبدو فيها الطيش في صورة تنطوي على العقل** .

لقد كانت حملة هيوم على فلسفة « الجوهر الروحي » هي المقدمة الفلسفية للتاريخ العلمي ، فلقد قضت على الأثر الأخير لفلسفة « الجوهر » التي قال بها الفكر الإغريقي الروماني. وإنما كان ما حال بين التاريخ في القرن ١٨م وبين أن ينتهج الأسلوب العلمي عن طريق الانتفاع بثمار جهود الثورة الفلسفية كاملة ، **هو بقيّة من فلسفة الجوهر** كامنة في (لاشعور) **علماء الاستنارة، إذ استهدفوا وضع علم ينتظم الطبيعة الانسانية** ـ مفترضين وجودها منذ خلق العالم على صورتها المألوفة لديهم ، وبذلك تكون جوهراً بمعزل عن التغيّر له كيانه الكامن وراء سلسلة التغييرات التاريخية وكل ضروب النشاط الانساني . ونحن نجد هذا الافتراض وراء كل ضروب الانتاج الفلسفي للقرن ١٨م . فقد افترض لوك أن الإدراك الانساني لا يختلف في وضع عن آخر ، وإن كان لم يتضح عند الأطفال والبلهاء والمتوحشين ! ويقصد **كانت** Kant بالعقل « البديهة » intuition لأنه مصدر إدراكنا للزمان والمكان ، والادراك المستنير لأنه مصدر معرفتنا بالقوانين العلمية المجرّدة ، والاستدلال العقلي لأنه مصدر الأفكار التي تتصل بالله والحرية والخلود . وهذا العقل هو عقل إنساني بحت ، وهو النوع الوحيد من العقلية الإنسانية التي وُجدت أو قُدِّر لها أن توجد اطلاقاً . **وهيوم** يرى في « علم الانسان » الأساس القويم لكل العلوم الأخرى ، وهو العلم الذي يبحث في أداة البرهنة العقلية وأسسها وعملياتها ، كما يبحث ميولنا وعواطفنا والأفراد الذين يجمعهم ميل واحد . ولا يبدي هيوم بادرة شك في أن الطبيعة الانسانية التي يعرض لها بالتحليل في إنتاجه الفلسفي هي طبيعة سكان غربي أوروبا في مطالع القرن ١٨م . وطبقاً لنظرية هيوم فإنّ القوانين التي تُنَظِّم العملية العقلية موجودة بالفعل ولا تتعرض لتغيير . لقد

اعتقد أن علمه الجديد في الطبيعة الانسانية لو صادف نجاحاً لانتهى إلى تقدم جديد في الفنون والعلوم ، ولكن ذلك لن يكون عن طريق تغيير الطبيعة الانسانية ذاتها ـ فهذا مستحيل ، وإنما عن طريق تحسين إدراكنا لهذه الطبيعة . والواقع أن تفكيرنا الدقيق في حقيقة الإدراك الانساني من شأنه أن يدخل التحسين على إدراكنا العقلي نفسه ، **فالتطوّر التاريخي لعلم الطبيعة الانسانية لا بدّ أن يستتبعه تطوّر تاريخي في الطبيعة الانسانية ذاتها**. ولقد خفي ذلك على فلاسفة القرن ١٨م ، لأن المنهج الذي وضعوه لعلم يبحث في العقل قد استطرد قياساً على نفس الأسس التي قامت عليها العلوم الطبيعية المركّزة حينئذ، ولم يفطنوا إلى استحالة التناسق التام بين الدراستين . **لقد صوروا الطبيعة الانسانية على أنها كيان ثابت** سواء عظم أو تضاءل علم الانسان بها ، فهي من هذه الوجهة تتّسِم بنفس الثبات الذي للطبيعة بلا أدنى فارق . وهكذا لم يُقَدَّر لهم أن ينجحوا في صياغة تاريخ للعالم ـ أي تاريخ للانسان ، إذ لا بدّ لمثل هذا التاريخ أن يكون تاريخاً لمراحل التطور التي انتهت بالانسان إلى صورته التي شاهدتها في القرن ١٨م بوصفه نتاج عملية تاريخية . كما أنهم لم يصدقوا في تصوير الماضي والمستقبل على السواء ، فقد اعتقدوا أنه لو بلغ التقدم في علم الطبيعة الانسانية مبلغ الكشف عن القوانين الأساسية التي تتحكم في مظاهرها ـ وهو ما اعتقد إمكانه علمياً ذلك القرن طبقاً لطريقة علماء القرن ١٧م في الكشف عن القوانين الجوهرية لعلم الطبيعة، لتحقّق الخلاص من المشكلات التي ترهقنا جزاء جهلنا ولما عاد محلٌّ لخلق مشكلات جديدة . والحق أن العقل الانساني متى استطاع إدراك حقيقته بصورة أوفى فانه يغدو في استطاعته أن ينشط وفق أساليب جديدة مختلفة، وهي أساليب لا بد أن تتمخّض عن مشكلات جديدة تبعد الشقة عن المثالية المنشودة .

وهكذا كان **لا بدّ من توفير أمرين ليحدث تقدم في التفكير التاريخي : أن يتسع أفق التاريخ عن طريق بحث علمي يستشعر التعاطف مع العصور الخالية** ـ تلك التي عرضت لها الاستنارة على أنها عصور مظلمة أو متوحشة وتركتها في غموضها ، كذلك كان لابدّ من هدم الفكرة التي تذهب **إلى أن الطبيعة الانسانية**

كيان متناسق غير قابل للتغيير . . . وتاريخ توفر هذين الأمرين هو المدخل إلى التاريخ العلمي[1] .

التـاريخ العلمي والـديـن :

وماذا كانت نظرة هذا التاريخ العلمي في مفاهيمه ومناهجه الجديدة إلى الدين ، وإلى تاريخ الدين ؟؟

إن مؤرخ الحضارة الألماني **بوركار** Burkhardt يرى أن **الفصل بين : الدين والدولة والحضارة** - باعتبارها السلطات الثلاث الرئيسية التي تمّ عن طريقها تطور جميع الأفعال التاريخية ، هو من أكثر الأمور أهمية . وكان على بوركار أن يُقَدِّم منهجاً خاصاً للمعرفة التاريخية في كل مجال من المجالات الثلاثة ، وعندما قام بذلك كان يستغرق بين الفينة والفينة في تاريخ الدين . وعلى الرغم من أنه في مؤلَّفه الأول الخاص بعصر قسطنطين الأكبر قد اتخذ من المسيحية مثالاً هاماً وكلاسيكياً لبيان أوجه التغير التي يجب أن تمر بها أية عقيدة دينية منذ بدء انطلاقها من مرحلة الاعتقاد الباطني الخالص حتى تتحول إلى دولة ودين عالمي إلا أنه لم يواصل السير ، فقد كان أكثر اهتماماً بالفن في نظرته إلى الحضارة .

والدين بطبيعته لا يستطيع الاستغناء عن عالم (**الصورة المُتَخَيَّلة**) **والحدس** ، والصورة المُتَخَيَّلة في الدين لا تُمَثِّل الحقيقة فحسب ولكنها هي الحقيقة ذاتها . وقد وضع زملر Semler سنة **١٧٧١** مبادىء النقد التاريخي للتوراة في كتابه « محاولة في البحث الحر » ، وفهم **لسنج** Lessing **تقديم المذاهب المختلفة للإيمان على أنها اتّجاهات تقدّمية ومقدّسة** « لتربية العنصر الانساني » . ولكن مثل هذه النزعات لم يُتَحْ لها أن تنمو في القرن الثامن عشر ، إذ تعذر إدراك الطبيعة الحقة للوعي بما وراء المحسوس (الأسطوري) منذ عصر الاستنارة ، وحتى بعد أن تيسرت معرفة السمة التاريخية للدين .

وكان الاعتقاد الديني يُصَنَّف مع الانقياد للأسطورة ، إذ يشتركان في : جوهر

---

(١) كولنجوود : فكرة التاريخ - ترجمة محمد بكير خليل ص ١٠٣ - ١٦٥ .

مشاعر «الإيمان»، وفي موضوعه الميتافيزيقي الذي لا يمكن إدراكه بالحواس أو الحكم عليه علمياً بالوسائل والمناهج المادية المتاحة في العلوم التجريبية .

وكان جيامباتستا فيكو Vico هو مفكر القرن الثامن عشر الذي غاص في **عالم الأسطورة** بألوانه وأشكاله ، وعرف أن لهذا العالم بناءه الخاص به ونظامه الزمني ولغته ، وقام بالمحاولات الأولى لحل رموز هذه اللغة وتخطيط منهج لتفسير (الصور المقدسة) وهيروغليفيات الأسطورة . وتابع هردر خطى فيكو ، ولكنهما وإن كانا قد أدركا بوضوح الفارق بين الأسطوري والعقلي ، إلا أنهما لم يتهيّئا لسبر أغوار أعمق لأجل التفرقة بين ما هو (أسطوري) وطبيعته المستقلة تماماً وما هو شاعري . وقرر هردر أنه قرأ **التوراة** كما لم يستطع أحد من قبل حتى أصبحت في نظره « كتاباً مقدساً كُشِف النقاب عنه بعد قرون طويلة من الغموض » ، ولكن ما زالت تواجهه مشكلات في ذلك الوقت ومن ثمّ كتب يقول: «وبهذا ستبدأ المتاعب حتى يأتي اليوم الذي يكتشف فيه كل شيء بالحقيقة والفعل » through facta and acta .

وواصل **شلنج** مسيرة هردر فكان مقتنعاً بأنه من المستطاع تحقيق **فلسفة حقيقية للأساطير** ، ولم يترك الأسطورة تحت رحمة العقل ونقده فحسب ، **بل دافع عن حق الأسطورة في الاعتماد على عنصر الخيال** الذي فيه تحيا وتنطلق وتستمدّ وجودها ، واعتقد أن الأسطورة تخفي في طياتها نوعاً معيناً من (المنطق) لا يمكن إرجاعه إلى منطق آخر ، فهي شيء مقابل تماماً للفلسفة التي لا ينبغي عليها أن تعرف أي شيء سوى الحقيقة . والأسطورة كذلك شيء متطور ومتنوع ، وتنوعها يعبّر عن قانون باطني للأسطورة ذاتها : « **فالأساطير شيء فعال ، وهي حركة ذاتية تتبع قانوناً** كامناً **فيها . وأعلى وعي انساني هو الذي يُسبِّب الإثارة في الأسطورة التي تثبت واقعيتها وحقيقتها وضرورتها من خلال المتناقضات التي تتضمنها في ذاتها وتحاول التغلب عليها رغم ذلك** » . وهكذا أصبح من الواجب أن تُفسَّر الأسطورة وفقاً لما تقوله تماماً بدلاً من التفسير الرمزي . وقد أفادت آراء شلنج الأبحاث المنهجية في الأسطورة ، وكانت الصلة بين الرواية الأسطورية والرواية التاريخية من قبل شبيهة بالصلة بين الخطأ والحقيقة ، واعتبرت العناصر الأسطورية

تدليساً منظماً أو صناعة اللاهوتيين الذين لهم مصلحة في إبقاء هذا التدليس .

وكان قد تيسّر وقتذاك اتباع **النظرة البراجماتية** وتفسير جميع الأحداث التاريخية في التاريخ الديني وفقاً لها ، فغدا تاريخ الدين نسيجاً من الوسائل والغايات والخطط الانسانية والآثار المترتبة عليها ، ولم تعد هناك حاجة لترك المراعاة المعهودة للأحداث الواعية ولإرادة الافراد ونيّاتهم . ثم وضعت **الرومانسية** وفلسفة شلنج معاً نهاية هذه النظرة ، إذ لم يعد **الانسان هو الخالق الواعي للأسطورة وإنما هي التي قامت بخلقه !** فما الذي جعل لهذا (الفن) الخاص بالقلة مثل هذا التأثير على طبيعة الكلّ ؟ لا يمكن لفرد أو جماعة إدراك مثل هذا التأثير إلا باتصال أزلي حيّ بجذور الأسطورة ، وقد نشأت الأساطير لغاية ضرورية أصلها مطمور ضائع في بطون التاريخ ، وقد يستطيع الوعي أن يعارضها بين حين وآخر ، ولكنه لا يستطيع إيقافها نهائياً أو منعها تماماً .

وواجه المشتغلون بالدراسة النقدية للتاريخ ما قررته الرومانسية ـ بعد أن تعذر قبول التاريخ البراجماتي البحت للدين ـ من أجل تفسير نشأة هذه الأساطير اعتماداً على الأفعال الواعية وبعد فهم غايات الأفراد ، ولكن كيف يمكن التسليم بأن أصل الأسطورة أو أصل الدين قد ضاعا وراء التاريخ ؟؟ إن على العلم أن يطبق مبدأ (العليّة) على عالم الظواهر بأسره إذ أُريد لهذا المبدأ أن يثبت مقدرته وقيمته ، فالوعي ليس حراً عند قيامه بإنشاء عالَمَيْ الدين والأسطورة، وإنما هو يخضع لضرورة . . . ولكن كيف السبيل لفهم هذه الضرورة والتعرّف على قوانينها ؟؟ **يجب أن تحلّ التجريبية محل التأمّل** ، وينبغي متابعة البحث العلمي بتصميم وعزم إلى النهاية . وهكذا ظهرت المؤلفات الكبرى الأولى في التاريخ النقدي للدين ، التي اضطلع بها جيل من الباحثين اتفقوا في المبدأ واختلفوا بالطبع في التفاصيل ، واستمر فيهم تأثير الرومانسية وفلسفة **هيجل** في التاريخ .

ونحن نعرف من قصة شباب هيجل كيف صمم مشروعاً لتأليف كتاب عن **حياة المسيح ، ولم يعرف دافيد فريدريش شتراوس** David Friedrich Straus أو **رينان** Ernest Renan بهذا المُؤَلَّف إذ أنه نشر بعد ذلك الوقت بكثير ، ولكن

اجتذبهما التيار . فبدأ شتراوس مؤلفه في حياة المسيح بعد وفاة هيجل مباشرة وأتمّ جزئيه في خريف ١٨٣٥ ، في حين ظهر مُؤَلَّف رينان بعد فترة وقد تصوّر كتابه تصوّراً مستقلاً عن تصور شتراوس ، إذ يرجع مشروع كتابه « محاولة سيكلوجية عن المسيح عيسى Essai psychologique sur Jesus Christ » إلى شبابه المبكر . وقد **اختلف شتراوس ورينان عن هيجل في فكرتيهما عن الموضوع .**

أما رينان : فقد حرّرته فلسفة العقل وتاريخه من العقيدة الدوجمائية للكنيسة ولم يحرّره العلم الطبيعي ، فقد تأثّر بالفلسفة الألمانية المثالية وتأثّر كثيراً خلال سنواته الأخيرة في دير (سان سلبيس) بهردر وكانت وفيخته . وحين شرع يعالج موضوعه تعرّض لتأثير الوضعية Positivisme الفرنسية ومُثُلها العلمية ، وهكذا صار **كومت هو الذي يوجّه أفكاره لا هيجل** . وفي مُؤَلَّفه المبكر «متقبل العلم» « L'avenir de la science » ذكر رينان أن العلم **هو الذي سيحقّق كلّ ما وعد به الدين بغير جدوى** . وعن طريق صداقة رينان لمارسلان برتلو Berthelot بدأ يتعرّف على المناهج والعلوم التجريبية ، وبذلك لم يعد يعتقد أن الخلاص يأتي عن طريق العقل ومن الفيلولوجيا والنقد والتاريخ فحسب ، وانهار اعتقاده في الأشياء الخارقة للعادة إلى الأبد .

وأما شتراوس : فقد رأى أنه إذا كانت المحافظة على الإيمان ستعتمد على المسائل الخارقة للعادة وحدها فسيؤدي هذا إلى فقد الإيمان بغير رجعة ـ إذ لا مكان للخوارق في العالم الحديث . ولكن كيف نستطيع إذن فهم حقيقة الإيمان ذاتها ولو كحقيقة تاريخية ؟ هل هناك مدخل للباحث التاريخي في عالم الدين لا ترفضه العلوم الطبيعية التي استوت علـى سوقها ؟ اعتقد شتراوس ـ مثل رينان ـ أن **تحليل الأسطورة** سيعين على الجواب ، وكان لشلنج تأثيره في شتراوس . فاقتنع أن الأسطورة صورة أساسية للتمثّل الديني ، ثم تحول فنبذ التفسيرات التأملية الخالصة للأسطورة ، ولم يعـد يرى أسـطورة تنبعث من أخرى على نهـج ديالكتيكي ـ كما ارتأى شلنج ، بل أصبحت **الأسطورة عنده وسيلة رئيسية للنقد تبين كيف يتطهر الدين من المعجزات بدلاً من ارتكازه عليها كما كان أمره من قبل** . إنّه يقول : « المعجزة شيء غريب : شيء تاريخي ، والطريقة التاريخية

تساعدنا على بحث المحتويات المتناقضة لقصص المسيح الإنجيلية ، ويتسنّى لنا أن نحقق نظرة تاريخية عن حياة عيسى إذا تتبعنا تصوّر الأسطورة » . ويعني ذلك التصور العقلي الخالص لأهميتها وما حققته تاريخياً وتأثيرها ، على أن نستبعد أية مكانة استثنائية لصورة معينة للإيمان الديني أولفكرة دينية معينة ، وأن نهتم بحقيقة الأسطورة في مجموعها لا بحقيقة أسطورة بعينها ، وأن يجاب عن السؤال الفلسفي الخاص بحقيقة الأسطورة إجابة مطردة لجميع الأديان . وبذلك يظهر التأثير الدائم للأسطورة ،ويُهتدي إلى مفتاح لفهم قصص الكتاب المقدس ، فهي قد انبعثت من الخيالات اللاشعورية وأفكار الشعوب البدائية ، وهي تُعَبِّر بصدق تام ووضوح ملحوظ عن إيمان هذه الشعوب . ولا تتضمن هذه المعرفة للأصل الاسطوري حطّاً من قصص التوراة مثلاً من الناحية الدينية ـ فإن شتراوس لم يقصد ذلك ، وإنما كان نقده مجرد طريقة لإمكان وضع حدٍّ فاصل بين المسائل الدينية والتاريخية ، ولا يمكن بالطبع أن تكون الحقيقة الواقعية والدينية شيئاً واحداً ومتماثلاً إذ هما يقاسان بمعيارين مختلفين . ولكن لن يحدث تناقض من جراء استخدام المعيارين جنباً إلى جنب إذا روعي مبدأ شلنج الذي ذهب إلى أن العالم والوجود الموضوعي والأحداث ليست هي مسرح الأسطورة والدين ، وإنما يمكن العثور على الموضوع الفعال للأساطير في الوعي الإنساني ذاته ، وقد يكون لهذا الوعي في مرحلة معينة من تطوِّره جانب من الحقيقة ، ولن تزول تماماً الحاجة إليه في أيّة مرحلة متأخرة ، وإن كان لا بدّ من مشاركة محتويات وعناصر اخرى لهذا الوعي ومن ثمّ فإنه يصبح شريكاً نسبياً لها . وقد تكتسب قصص التوراة عن طريق هذه النسبية كثيراً من ناحية المضمونين الأخلاقي والديني بقدر ما تخسر إذا نظر إليها كوثائق تاريخية بحتة ذات قيمة يمكن إثباتها . وهكذا يقرر شتراوس مثلاً : « لقد وضع هذا التفسير إنشاء الأسطورة المسيحية البدائية في كفة مساوية للأساطير الأخرى التي عُثر عليها في تاريخ أصول الأديان ، هذا هو بعينه التقدم الذي تم في العصور الحديثة عن طريق علم الأساطير . فقد أدرك هذا العلم أن الأسطورة في صورتها الأصلية ليست اختراعاً واعياً ومقصوداً لفرد ما ، بل هي دليل على الوعي العام لشعب ما أو جماعة دينية ، وربما عبّر عنها في البداية فرد واحد ، ولكنها أصبحت

مقبولة بعد ذلك لتعبيرها عن الاعتقاد العام . إنها ليست مجرد ستار يخفي أحد الحكماء وراءه حكمة خطرت له قد يكون لها بعض الفائدة والنفع للجموع الجاهلة ، لأنه عن طريق القصة وحدها وبحق في صورتها التي ترويها يستطيع الإنسان لأول مرة أن يعي الفكرة . فهو إلى الوقت الذي تروى فيه هذه الأسطورة لم يصادف موقفاً يسمح له بفهمها في معناها الحقيقي » .

واتخذ رينان نفس موقف شتراوس الخاص بالمبدأ العام للتفسير ـ مع خلاف في التفاصيل ، فهو يُؤكِّد أنه لا تُوجد حادثة دينية كبيرة أو حادثة تاريخية كبيرة لم تُوَلِّد طائفة كاملة من الأساطير. وقد أدار رينان المناقشة حول الضرورة السيكلوجية لهذه الأساطير لا حول حقيقتها الموضوعية : « فالإنسان يستطيع أن يفهم الفكرة التي لم يتيَّسر له مصادفة موقفٍ يسمح له بمعرفتها ، وإنما يأتي هذا الفهم عن طريق القصّة » . ورينان يقرر أن التقابل بين الأحداث الطبيعية الخاضعة لقوانين محدّدة وكلّية وبين المعجزة ، ليس له معنى بالنسبة لوعي لم يستطع الاهتداء إلى مثل هذه النظرة للطبيعة وخضوعها للعليّة ، ومثل هذا التعارض أو التقابل لم يكن معروفاً للعصور القديمة . وهكذا ينبغي ألا يهتم النقد التاريخي بالكشف عن «أخطاء » الإيمان بقدر ما يهتم بتوضيح «الحقيقة التي يستند إليها» هذا الإيمان ، حتى ولو أثبت أن هذه الحقيقة شرطية تاريخياً ، ومن ثم فإنها نسبية وليست مطلقة . وذكر رينان أن (ما فوق الإنسان) و (مافوق الطبيعة) لا يعنيان شيئاً عند الوعي الديني للمسيح، وإنما لم تكن طبيعة الإنسان وحياته عالماً خارجاً عن اللّه ومنقطعاً عنه عندالمسيح ، ولم تكن طبيعة الإنسان وحياته خاضعين لقوانين جامدة كذلك . وهكذا « لم تكن فكرة (ما فوق الطبيعة) معرفة ، لأن فكرة الطبيعة نفسها لم تكن معروفة » ! ويقرر رينان : « إننا نخطىء في حق المنهج التاريخي الحق نفسه إذا أسرفنا في اتباع ما ننفر منه ، فالشرطان الرئيسيان للنقد الحقيقي هما : أولاً فهم الاختلاف بين العصور ، وبعد ذلك المقدرة على التحليق فوق عاداتنا الغريزية التي هي ثمرة نشأة عقلية محضة » . ومن هنا يُوَضِّح رينان : « إن كل صورة دينية غير كاملة ، غير أنه لا وجود للدين بغير هذه الصور المعيّنة . فالدين حقيقي في جوهره فقط ، غير أنه إذا جاز لنا تنقية هذا الجوهر من كل الظواهر المحيطة به ،

لكان معنى ذلك القضاء عليه ! والفيلسوف الذي يظن وهو حائر ـ لما يبدو في الصورة من تعصب وإساءة استخدام وخطأ ـ أنه يستطيع أن يدرك الواقع باللجوء إلى التجريد ، إنما يستعيض عن هذا الواقع بشيء آخر لم يكن له وجود قط . والحكيم هو الذي يرى أن **كل شيء في الدين هو في نفس الوقت صورة وتصوّر سابق ورمز** ، **وأن لكلٍّ من الصورة والتصوّر السابق والرمز فائدة وأنها جميعاً حقيقية** » . . . « إن الإنسان عندما يصبح وجهاً لوجه أمام الجميل والخير الحقيقي يتسامى إلى ما فوق ذاته ، وعندما يرفعه مجال سماوي فإنه يلغي شخصيته التعسة ، لأنه **يشعر بالتسامي ويحس بالفناء** ، **فهل هناك اسم لهذا الشعور غير العبادة ؟** » .

وقـد كان تأثير كتابات شتراوس ورينان عظيماً ، واضطرّم ما أعلناه من صراع لاهوتي وازداد تأجّجاً على مرّ الأيام ، إلا أن ذلك ساعد على **فهم أهمية الأسطورة للمعرفة التاريخية وضرورتها** . ومثل هذا التأثير أهم بكثير من تفسيرات شتراوس ورينان الفردية للأسطورة وتطبيقاتها في فحص المشكلات المفردة في تاريخ الدين . وصدق **نيبور** حيث يقول : « إن كل مؤرخ حقيقي يقوم بإنشاء طريقة فردية للنظر » . وكان نيبور ممن استبعد الأسطوري والخرافي بقصد الاهتداء للحقيقة التاريخية ، وذلك في كتابه عن التاريخ القديم لروما . ولكن أخذت الأسطورة ـ التي بدت كعائق للمعرفة التاريخية ـ تتحول إلى أداة لهذه المعرفة . وأدرك ذلك **فوستيل دي كولانج** Fustel de Coulanges في القرن التاسع عشر في مُؤَلَّفه « المدينة القديمة » La Cité Antique ، وهو من النوع الذي يسعى للبحث عن نماذج باقية من الأحداث ـ على غرار مومسن المؤرخ السياسي الدستوري وبوركار المؤرخ الحضاري . وقد كان دي كولانج أقرب إلى الأول من ناحية تركيز اهتمامه على حياة الإنسان في الدولة ، فقد كان الشيء الأساسي لديه هو تاريخ الدولة الباطني ، لكنه فضّل أن تُتّبع **محاولة إنشاء الدولة وحكومتها من أسفل إلى أعلا** ، **على أساس أن الدولة تستمد وجودها من اعتقادات الناس أو روابطهم الاجتماعية** . وكان يرى أن الدولة « لا تقوم بمهمة (السلطة المنقذة) بل أنها مجرد نتيجة للأحوال والآراء الاجتماعية » ـ على حد تعبير فيتر . وقد قام دي كولانج في

« المدينة القديمة » بمحاولة متكاملة لتفسير حياة اليونان والرومان السياسية والاجتماعية في شتى نواحيها بإرجاعها إلى صورة الإيمان القديم واتجاهه ، وهو يقول : « **من الصعب القول بأن التقدم الاجتماعي كان نتيجة للتقدم في الدين ، ولكن من المؤكد أن الاثنين حدثا متلازمين فكان بينهما توافق ملحوظ** . ومن الواجب أن تُراعى الصعوبة غير العادية التي واجهت تكوّن المجتمعات المنتظمة في العصور البدائية ، فإن إقامة قواعد معينة للحياة وقيام سلطة حاكمة وحصولها على الطاعة ـ لكي يتسنى للمنطق أن يسيطر على العاطفة ، كما يتيسر للمنطق العام التسلط على المنطق الفردي ـ كل هذه المسائل قد **تطلبت بالتأكيد شيئاً أقوى من القوة الطبيعية، وأوفر احتراماً من الصالح الذاتي، وأعظم من أي نظرية فلسفية، وأشدّ رسوخاً من مجرد اتفاق عادي** . . **هذا هو دور الإيمان . . . إنه من صنع عقولنا ، وإن كنا لا نستطيع تغييره وفق إرادتنا . . إنه إنساني وإن كنا نعتبره إلّهياً** . . . ربما استطاع الإنسان أن يسيطر على الطبيعة ولكنه سيظل على الدوام خاضعاً لفكره ! » ، « **ما أسوأ الحكم على الطبيعة الإنسانية إذا اعتُقِد أنه يمكن للدين أن ينشأ اعتماداً على الاتفاق وأن يُحَافَظ عليه بواسطة الخديعة** ! قم بعدّ الفقرات المذكورة في كتاب (ليفيوس) التي تُبيِّن كيف خلق الدين الروماني المتاعب للأشراف وكم أزعج السناتو . . . إن الفكرة الخاصة بأن الدين ذو فائدة للحكومة لم تظهر إلا في عهد سيبيو Scipio » .

وهكذا ترك دي كولانج نظرة عصر الاستنارة وتفسيرها البراجماتي للدين ، وحاول بحث الإيمان كظاهرة تاريخية محضة : « فالتاريخ لا يدرس الوقائع المادية والنظم وحدها ، **وإنما الموضوع الحقيقي لبحثه هو الروح الإنسانية** . **وعلى التاريخ الاهتداء إلى معرفة ما اعتقدته هذه الروح في العصور المختلفة للجنس البشري ، وشعرت به وفكّرت فيه** » . ولكن هذا التعاطف ينبغي أن نتوقّى معه أن نرى الماضي في صورة منعكسة من الحاضر ، وبدلاً من أن نتحقق من وجود أنفسنا في الماضي فإننا ننقل الماضي الى أنفسنا ونقرأه من خلال رغباتنا واحتياجاتنا فنقع فريسة لون خطير من «الاستهواء» أو « التخييّل » ! وعلى ذلك لا يوافق دي كولانج على ما يشيع نسبته للرومان من مثل أعلى في الفضيلة والحرية ،

فهو يقول : «إنّ القدماء لم يعرفوا الحرية في حياتهم الخاصة ، كما أنهم لم يعرفوا الحرية في التعليم أو الحرية الدينية ، **وكانت شخصية الفرد ذات قيمة ضئيلة إذا قورنت بالسلطة الصارمة التي تكاد تكون مقدسة والتي تمتعت بها ما نسمِّيه (الدولة) أو الوطن** . وكان المُعْتَقَدَ هو أن الواجب يقضي على كل من الأخلاق والعدالة والحقوق أن تفسح كلها الطريق لصالح الوطن » .

ودي كولانج يرى أن **معتقدات الإنسان تُفهم بوضوح من أفعاله أكثر مما تفهم من أفكاره** ، ومن هنا يجب أن يبدأ عمل المؤرخ إذا أراد الكشف عن الباطن الأزلي للدين ، فيلتمس مرشده في **الطقوس** rituals **لا في الأساطير** . والدين البدائي كان عملياً على الدوام ولم يكن نظرياً إلا في القليل ، لقد وضع إرشادات شملت الحياة بأسرها ، ولم يضع نظريات معيّنة عن الإله . والطقوس هي العنصر الدائم (المحافظ) في كل الأديان ، بينما الأسطورة تتعرض لإضافة كل جيل لاحق إلى الماضي الموروث .

ثم مضى دي كولانج إلى مدى أبعد ، فظن أنه قادر على إثبات أن **عبادة الموتى** هي الرابطة الباطنية التي تربط جميع تعبيرات الإيمان المتنوعة والمتباينة في ظاهرها ، ورمزها هو النار المتقدة جيلاً بعد جيل بمصاحبة طقوس معينة ، وكان هذا « نوعاً من الروح العالمية التي تسيطر على الحركات المختلفة في العالم الطبيعي ، كما يسيطر العقل على أفعال أعضاء الجسم » . **أما الإيمان الذي اختار صورة من صور الطبيعة الخارجية وخصّها بعبادته فقد جاء في مرحلة تالية** ، ويحمل تعدد الآلهة لجوءاً إلى الطبيعة بقواها المتعددة . **وإذا كان قد قيل عن مومسن إنّ كتابه (التاريخ الروماني) قد جعل الرومانيين « عصريين » أكثر من اللازم لتقريب موضوعه ، فقد قيل عن دي كولانج أن كتابه كان (عتيقاً) جداً في وصف حياة اليونان والرومان !** وقد أشار هو في مقدمة كتابه إلى الاختلافات الجذرية الضرورية التي تفصل بين الشعوب القديمة وبين المجتمع الحديث : « وإذا أردنا أن نعرف الحقيقة عن الشعوب القديمة فمن المستحسن أن ندرسها دون أن نفكر في ذاتنا ، وعلينا أن نراها وكأنها غريبة تماماً عنا ، وأن نعتمد في هذه الدراسة على عقل حرّ وعلى قدر كبير من الموضوعية » . **كذلك توخى مومسن**

Momsen في (التاريخ الروماني) أن يقدم « دراما » الحياة السياسية الرومانية التي كانت شخصيات الأفراد فيها أقوى مؤثر ، أما دي كولانج فقد وصف عصوراً كاملة لم يشر فيها لشخصيات شهيرة إلا إشارات هيِّنة . وقد اعتقد أنه ينبغي للتاريخ أن يرسم صورة لحالات معينة ، وأن يصف تطوّرها . وفي سنيه الأخيرة كان قد جرفه تيار (الأستاتيكا) الاجتماعية و (الديناميكا) الاجتماعية ـ على حدِّ تعبير كومت ، وتضاءلت في هذا العرض الخاص بالأحوال الاجتماعية والنظم قيمة الأفراد . وكانت الصفة الغالبة لكتاب (المدينة القديمة) اعتماده على أدلة تاريخية صرفة في اقتحام مشكلة ليس من المستطاع طرقها عن طريق التاريخ وحده ، لأنها تتجاوزه إلى نطاق ما قبل التاريخ ، فلا عجب إذا لم تُوَفَّق المحاولة كل التوفيق . إنّ دي كولانج يقول : « ينبغي للتاريخ ألا يُصنع بوساطة المنطق بل بوساطة الوثائق نفسها » . وقد أكّد أن المقارنات ينغي ألا تبدأ إلا بعد الانتهاء تماماً من الفحص الدقيق للتفاصيل المفردة ، فهو يقول : « أتوق إلى الحصول على جيل طليعي من الباحثين الذين يهبون أنفسهم للأبحاث المفردة ، على أن يتركوا للجيل التالي مهمة البحث عن القانون العام ، الذي ربما قد يُستمَدُّ من أبحاث الجيل الأول » . وقد ذكر دي كولانج مرة أنه لم يفعل أكثر من تطبيق الشك الذي تعلمه من « ديكارت » على التاريخ ، كما أثنى على منطق « بيكون » الاستقرائي ثناء حماسياً . والمؤرخ يرتبط بنصوصه كما يرتبط الطبيعي بمشاهداته ، ولنستمع إلى دي كولانج يقول : « لا يمكن الوثوق بالنصوص على الدوام ولكن التاريخ لا يمكن أن يكتب إلا بالاعتماد عليها ، ومن الواجب ألا تحلَّ الآراء الشخصية محل هذه النصوص » . وأفضل المؤرخين هو من تمسّك بالنص فهو لا يكتب ولا يفكر إلا ما يتفق مع النصوص.

على أن إرفين رود Ervin Rhode في بحثه عن «العبادة اليونانية للروح والاعتقاد في الخلود » قد أشار إلى ما أورده دي كولانج في مُؤَلَّفه ، وبعد أن فرّق بين الدين الهومري ودين الأزمنة البدائية قال : «إنه لا يُقلِّل من تقدير الأفكار الخفّية في الكتاب الاعتراف بأن تصوّرها الأساسي فيما يختصّ بالعالم اليوناني لم يرتفع عن مكانة الحدس الذي يكون صحيحاً وحقيقياً ولكن يتعذر على الدوام إثباته ،

وبفرض وجود عصر اقتصر فيه الدين اليوناني على عبادة السلف فإنه سيتعذر على حدسنا أن يصل إلى هذه العصور الأزلية الغامضة التي سبقت كل الأديان السماوية بفترة طويلة » .

لقد أراد دي كولانج أن يكون تجريبياً وضعياً لا يوحي بأية أفكار أو يضع أية فروض ، وأصرّ على اهتمام المؤرخ بالوقائع ولا شيء غير الوقائع ، والسير وراء الوثائق والانتباه إلى التفاصيل ، والحذر من التعميمات المبهمة والتركيبات السابقة لأوانها، وقال إنّ التاريخ علم مشاهدة كالكيمياء . . . ولكن دي كولانج لم يستطع أن يتابع الطريق الذي رسمه ويسير في حدود منهجه ، ولم تسلم نتائجه من الطعن ، وإن كانت أبحاث متأخرة قد أيّدت بعض افتراضـاته ! والرأي القائل إنه يمكن فهم المعتقد (الدجما) dogma بعد فهم الطقوس rituals قد أصبح معترفاً به في الإثنولوجيا والأنثربولوجيا الاجتماعية . وإذا كان على المؤرخ أن يدع النصوص وحدها تتكلم ، فإن هذه النصوص ذاتها لا تقول شيئاً إلا أن ترغمها جهود المؤرخ على الكلام ، فهي في غموضها وتناقضها تحتاج إلى فن التفسير التاريخي Hermeunetics الذي يحتاج إلى مساعدات أخرى عند اقترابنا من الحد الفاصل بين التاريخ وما قبل التاريخ . ويلاحظ جيرو Guiraud أن فوستيل دي كولانج بعد أن يقرّر الاقتصار على مشاهدة الجزئيات، ربّما انطلق فجأة من الدائرة الضيقة التي سجن نفسه فيها إلى تأمّلات بعيدة في المستقبل والماضي ، فوجّه نظر القارىء إلى آفاق أوسع وتخلّلت ثروته من الأفكار الخاصة سطور مؤلفاته ، وهكذا « تمخّضت طريقة عرضه التاريخي عن فلسفة معينة قد تكون معارضة لرغبات المؤرّخ » !

على أنّ النزعة التاريخية خلال القرن التاسع عشر لم تكن مجرد تمهيد لمذهب «الشك» ومذهب «النسبية» فحسب . . . لقد أصبح من المتعذّر للميتافيزيقا في صورتها الدوجمائيـة القديمة أن تنبعث بعد اكتشاف قوة التفكير التاريخي ، وبات من الضروري أن ترفض أية صورة لتفسير العالم تحاول أن تُعرِّف الوجود والضرورة في قضايا قليلة عامة . غير أن العقل الانساني أمام وفرة المواد أضحى مضطّراً إلى

اتّباع **التخصّص الصارم** مما زاد خطر تفتت المعرفة . وهنا أظهرت النزعة التاريخية قدرتها على التعزيز والتدعيم ، وسعت نحو الوحدة في مجال آخر غير الميتافيزيقا ، وحاولت المحافظة على هذه الوحدة عن طريق وسائل أخرى . فالكلمات : (تعدّد ، وتنوّع ، وتغيّر ، وتطوّر . . .) لم تعد تبدو كأشياء معارضة للوجود ، بل وثيقة الارتباط به . **ولم تعد النزعة التاريخية ترى الوجود في الغيبيات أو فكرة المطلق ، بل تشبثت بالوجود في العقل الانساني وفي الإنسانية جمعاء .** وكانت هذه المسألة الكبرى التي أسهم فيها **علم التاريخ** ، كما أسهمت فيها **فلسفة التاريخ**[1] .

هذا هو تاريخ (التاريخ)

تتوالى وتتعانق فيه عوامل القوة والضعف ، والنجاح والفشل . . .ويضطّرب : بين متابعة مادية العلم التجريبي الذي خطفت منجزاته الأبصار ، وتقدير خصوصية الإنسان بعقله ووعيه وطاقته الروحية وأشواقه وتطلّعه للمجهول ـ فالإنسان بإرادته المسيطرة على ما دونه هو العامل الأساسي الفعال في التاريخ .

فأين يقف (التاريخ الإسلامي) من هذا التاريخ ؟؟

نحن الآن ، على حافة موضوعنا مباشرة

و « **التاريخ الإسلامي** » . . . هو تاريخ ندخل إليه من باب التاريخ

فما قصة التاريخ الإسلامي . . على وجه التخصيص . . وبالتفصيل ؟؟

(١) أرنست ياسبرز : في المعرفة التاريخية ـ ترجمة أحمد حمدي محمود ـ القاهرة ـ ص ١٠٨ ـ ١٥١ .

صَنَعَ المُسْلِمُونَ تاريخهم ... ثُمّ كَتَبُوه

في الوقت الذي كان قيصر الروم متربعاً على عرش امبراطوريته لا يشغل باله إلا توازي القوى واقتسام النفوذ مع كسرى الفرس أو مؤامرات القواد والبلاط ، وفي الوقت الذي كان كسرى الفرس يشغله ما يشغل صاحبه ، فوجيء الإثنان برسالة من القوة الجديدة التي ظهرت في العالم ، تدعو هذا وذاك إلى دين جديد !

لم تكن هذه الرسالة من إحدى امبراطوريات العالم القديم ، وإنما أتت من بادية العرب ، ولم تكن من قوة سياسية ضخمة طموحة تريد أن تتسلل إلى التاريخ ، ولكنها كانت من نبيّ ! نبّي واجه قومه ، ثم واجه العالم كله برسالته ، وفاجأ كل القوى الدولية في عصره ، بكلمته الموجزة التي تنبىء عن الاعتداد والثقة : « **أسْلِم تَسْلَم ، يُؤْتِك الله أجرك مرتين** » !

وكانت هذه الشرارة النبوية المنيرة مُقَدِّمة لتاريخ عالمي للدعوة الإسلامية ، سقطت في بدايته امبراطورية الفرس تماماً ، كما فقد الروم درر امبراطوريتهم : الشام ومصر ثم شمالي إفريقية ، ولم تسلم حدود الدولة الباقية من المناوشات المتلاحقة بعدئذ . وتوغل الإسلام شرقاً يولج في تاريخه شعوباً وقوميات : الترك فالهنود ثم الصينيون ، حتى وصل إلى المحيط الهادي . وأتيح للسلالة التركية

الوافدة على تاريخ الإسلام أن تلعب دوراً خطيراً ، فتسلمت الزمام حقبة طويلة اقترنت بإسقاط دولة الروم نهائياً ، ثم اتخاذ عاصمتها القسطنطينية مقراً للخلافة .

هؤلاء الذين صنعوا هذا التاريخ كله . . كان لا بدّ لهم أن يكتبوه .

دوافع التأليف التاريخي عند المسلمين :

إنّ فطرة الناس تُلِحُّ عليهم أن يتركوا وراءهم تاريخاً . . . .

وإنّ هذه الأحداث الضخمة التي هزّت العالم ، وغيّرت ميزان القوى تدعو لأن يجمع هذه الانتصارات تاريخ .

ولكن لم يكن هذا وحده ما دفع إلى كتابة التاريخ الإسلامي ، وما أعان على كتابة هذا التاريخ . . كان بجوار هذين الدافعين القويين دوافع أخرى . . .

فخصائص الأمة العربية : في فكرها وثقافتها كانت تُعين على ظهور التاريخ . . . **فهي** أمّة تميّزت : بالحفظ والرواية ، وبالبلاغة والشعر ، وبالحرص على الأنساب والفخر بها ـ وكلٌّ من هذه الثلاثة مُعينٌ على ازدهار التاريخ ، **فما بالك وقد اجتمعت ؟**

روايات « الأنساب » و « الأيام » :

ويشير الهمداني **إلى وثائق ملكية باليمن وسجلات حميرية وإلى** « زبر » **أو وثائق وسجلات للأنساب حفظتها بعض البطون** . وفي شمالي شرقي الجزيرة كان **لدى المناذرة** « كتب » **تحوي أخبار عرب الحيرة وأنسابهم وسير أمرائهم** وكانت تحفظ **في** كنائس الحيرة ، كما كانوا يعرفون كثيراً من **أخبار الفرس** . وكان لدى عرب الشمال **روايات شفوية** عن آلهتهم وعن أنسابهم ومعاركهم وسائر مفاخرهم ، وكانت « **أيام العرب** » تجد مكانها الأثير في المجتمع القبلي . . ويرى الدكتور الدوري : « **أن الروايات اليمانية الموجودة في المصادر الأولى بمجموعها ذات طابع أسطوري** ، بل إننا نجد حوادث القرن السادس الميلادي ـ وهي قريبة نسبياً ـ مرتبكة ، فبدل أن تصلنا روايات متينة نجد الرواة ـ مثل وهب بن مُنَبِّه (المتوفي

حوالي ١١٠ هـ / ٧٢٨ م) ، وعبيد بن شريه ـ يوردون قصة خيالية شعرية لتاريخ اليمن هي مزيج من القصص الشعبي والإسرائيليات ، وحاولوا بذلك تمجيد عرب اليمن بأن نسبوا إليهم أمجاداً في الحرب والصنعة واللغة والأدب وحتى في الدين ، ليُدلِّلوا على أنهم سبقوا عرب الشمال في أمجادهم أو أنهم لا يقِلُّون عنهم في ذلك . وقد أورد هؤلاء أخبارهم بأسلوب يشبه أسلوب قصص (أيام العرب) ، مع نسبة أوفى من الشعر الموضوع لتقوية تأثير القصّة . . . ثم إن هؤلاء الرواة الأوّلين هم أقرب إلى القُصّاص منهم إلى المؤرخين ، وهكذا وصلتنا روايات ضئيلة القيمة خالية من الفكرة التاريخية . ومن ناحية أخرى يحتمل أن يكون لفكرة التاريخ الثابت (التقويم) لدى اليمانيين أثر في إحداث تاريخ ثابت (التاريخ الهجري) لدى المسلمين ، (راجع مثلاً السيوطي : الشماريخ في علم التاريخ) . . . وكانت الروايات القبلية ـ لدى عرب الشمال ـ تتداول شفهياً وبصورة نثرية ، ولكن **الشعر يلعب دوراً أساسياً في الرواية الشفهية** ، يتخلّل القصة أو يرد في نهايتها . . . **يقول ابن فارس : الشعر ديوان العرب وبه حُفظت الأنساب وعُرضت المآثر ومنه تُعلِّمت اللغة** . . . » . .

وكانت قصص (الأيام) مجموعة روايات شفوية قبلية جماعية ، وهي ملك مشترك للقبيلة، وبقيت كذلك حتى القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي حين جُمعت هذه الرواياتُ وصُنِّفت : ولكننا يلزمنا أن نلاحظ أن فترة صدر الإسلام بتياراتها السياسية والاجتماعية ، أثّرت أثرها في أدب (الأيام) ، كما أن روايات هذه (الأيام) مضطربة من ناحية التوقيت ،وهي لا تخلو من عصبية وتمثل جانباً واحداً، إنها ينقصها التآلف والسبك ، وليست فيها فكرة تاريخية، ومع ذلك فإنها تحوي بعض الحقائق التاريخية. وأهميتها الأساسية هي في أنها استمرت في صدر الإسلام، وقد أثَّر أسلوبها على بداية علم التاريخ، وخاصة في العراق. صارت (الأيام) جزءاً من الأخبار التاريخية ، كما أن ورود الشعر فيها جعلها موضع اهتمام اللغويين والنسابين والمؤرخين (مثل أبي عبيدة وابن قتيبة وصاحب الأغاني وابن عبد ربه) . وقد حاول ابن الأثير أن يورد أخبار (الأيام) في تسلسل تاريخي . ويرى حاجي خليفة أن تكون (الأيام) فرعاً من التاريخ إذ يقول : « علم أيام

العرب : وهو علم يُبحث فيه عن الوقائع العظيمة والأهوال الشديدة بين قبائل العرب . . . والعلم المذكور ينبغي أن **يُجعل** فرعاً من فروع التواريخ »[1] .

الشعر :

وكان **الشعر** « ديوان العرب » وسجلها التاريخي ولا سيما للأحداث الهامة قبل **الإسلام** . . .

إنه سجل **الأمجاد** القبلية والوقائع الحربية والمعالم الجغرافية ، ومن ثمّ كان مصدراً تاريخياً مبكراً عند العرب .

والشعر كان يتناقله الرواة . . . . وهذه **الرواية الشفوية** صارت منهجاً عربياً ، في نقل المعرفة الانسانية ، استُخدم في الحديث كما استُخدم في التاريخ .

وهكذا نجد في الشعر العربي بدايات مبكرة للوعي التاريخي والنقل العلمي

على أن للدكتور طه حسين رأياً في **الأدب الجاهلي** يتلخص في قوله « إن الكثرة المطلقة مما نسميه أدباً جاهلياً ليس من الجاهلية في شيء ، وإنما هي **منتحلة بعد ظهور الإسلام** ، فهي إسلامية تُمَثِّل حياة المسلمين وأهواءهم أكثر مما تُمَثِّل حياة الجاهليين . وأكاد لا أشك في أن ما بقي من الأدب الجاهلي الصحيح قليل جداً لا يُمثِّل شيئاً ولا يدلُّ على شيء ، ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي . وأنا أقرر النتائج الخطيرة لهذه النظرية ، ولكني مع ذلك لا أتردد في إثباتها وإذاعتها ، ولا أضعف أن أعلن إليك وإلى غيرك من القراء أن ما تقرأه على أنه شعر امرىء القيس أو طرفة أو ابن كلثوم أو عنترة ليس من هؤلاء الناس في شيء ، وإنما **هو انتحال الرواة أو اختلاق الأعراب أو صنعة النحاة أو تكلف القصاص أو اختراع** . . . » .

ويعتمد الدكتور في نظريته على نصوص المُعَلَّقات وغيرها من

---

(1) د. عبد العزيز الدوري : بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب ـ بيروت ـ ص ١٤ : ١٧ .

الشعر الجاهلي ، فيرى فيها من التشابه ما يخالف التباين في لغات القبائل ولهجاتها ، وهو في نفس الوقت يعجب كيف استقامت أوزان الشعر وبحوره وقوافيه كما ذكرها الخليل لقبائل العرب كلها دون تباين بينما كان للقرآن نفسه قراءات متعددة مقبولة وكان مما فُسِّر به حديث نزول القرآن على سبعة أحرف اتساعة للهجات العرب . ويرى الدكتور في هذا الشعر عجزاً عن تصوير الحياة الجاهلية ، ويرى أن يُلتمس هذا التصوير من القرآن ومن شعر الإسلاميين، حيث تظهر تلك الحياة أكثر من ظهورها في شعر طرفة وعنترة . ويستعرض الدكتور أسباب الانتحال التي ترجع إلى السياسة أو الدين أو القصص او الشعوبية أو أهواء الرواة ويرى أن « كل شيء في حياة المسلمين في القرون الثلاثة الأولى كان يدعو إلى انتحال الشعر وتلفيقه : سواء في ذلك الحياة الصالحة ـ حياة الأتقياء البررة ، والحياة السيئة ـ حياة الفسق وأصحاب المجون » . ومن هنا يرفض الدكتور ما يروى عن عاد وثمود وطسم وجديس وجرهم والعماليق، وعن تُبَّع وحمير وشعراء اليمن وأخبار الكهّان وسيل العرم وتفرق العرب بعده وأيام العرب، ولكنه يقصر رفضه على ما يروى عن ذلك في الشعر الجاهلي . على أن الأستاذ ثاتشر Thatcher يرى لأيام العرب مكانتها الخاصة الوثيقة بين القصص المتداول أيام محمد . ويرى ليال Lyall أن ما تبقى من الشعر الجاهلي ـ مهما قيل في حقيقته ـ يكفي لإعطاء فكرة واضحة شاملة عن حياة عصره ومميزاته ، بينما يعتبر قضية ناظميه شيء ثانوي . كما يرى نيكلسون Nicholson أن الشعر القديم يمكن اعتباره عرضاً نقدياً تصويرياً Illustrative criticism لحياة الجاهليين وعقليتهم قبل الإسلام . على أن قضية الوضع ليست جديدة على الشعر العربي ، وقد كان للجاحظ شكوك حول الشعر الجاهلي ، ولقد ضاع كثير من هذا الشعر بلا شك : لعدم التدوين من جهة ، ثم لموقف الإسلام عموماً من الحياة الوثنية من جهة أخرى .

وقد تصدّى لتوثيق الشعر الجاهلي الدكتور ناصر الدين الأسد بالدراسة الخارجية لمصادره ، فتناول « الكتابة » ومدى شيوعها ودرجة إتقانها ، والموضوعات التي تناولتها في العصر الجاهلي ، ثم عالج بوجه خاص كتابة الشعر الجاهلي وروايته ، وناقش قضية الوضع والنحل . وقد خلص الدكتور إلى أن

الخط العربي الذي عُرف في الإسلام بالخط الكوفي قد كان معروفاً في الجاهلية منذ مطلع القرن الرابع م على أقلّ تقدير، وأنّ عرب الجاهلية قد كتبوا بهذا الخط طيلة ثلاثة قرون، وكان المسلمون يستطيعون قراءته في يسر، كما رجّح معرفة عرب الجاهلية للنقط والإعجام. ونقد الدكتور تعميم الحكم على عرب الجاهلية بالجهل والأمية، فجمع بعض أسماء المُعلِّمين في الجاهلية وبعض النصوص والأخبار التي تشير إلى تعليم الكتابة في الحواضر العربية زمن الجاهلية، كما أوضح أن من العرب الجاهليين من تعلم لغات الأمم التي تربطهم بها روابط: مثل السريانية والعبرية والفارسية - وكان يكتب بها. وقد كان العرب في الجاهلية يُدوِّنُون كتبهم الدينية بالعربية والعبرية والسريانية، كما كانوا يكتبون عهودهم وصكوكهم ورسائلهم وينقشون الخواتم وشواهد القبور، مستخدمين الجلد والقماش والعسف والخشب والعظام. ثمّ خلص الدكتور إلى أن تسجيل الشعر الجاهلي في نطاق محدد قد حدث منذ الجاهلية نفسها، وقد أورد نصوصاً وأخباراً تشهد بكتابة الشعر في ذلك الوقت. وذكر أن علماء القرن الثاني الهجري إذا كانوا قد أغفلوا الإشارة إلى (الصحف) المُدَوّنة كمصدر لهم، فإنما كان ذلك بسبب ما تعارفوا عليه من منهج علمي لا يُوثِّق إلا بالسماع من الشيوخ، أو القراءة عليهم وإجازتهم، وهكذا يغطي ذكر الشيوخ على ذكر الصحف التي يقرأون منها أو يقرأها غيرهم عليهم. ويرى الدكتور ناصر الدين الأسد أن رواية الشعر الجاهلي قد اتصلت منذ الجاهلية إلى عصر التدوين العلمي في القرن الثاني الهجري، ومن هنا يقول عمر بن الخطاب: «كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصحّ منه». ويعقِّب على ذلك محمد بن سلّام: «فجاء الإسلام فتشاغلت عنه - أي عن الشعر - العرب، وتشاغلوا بالجهاد وغزو فارس والروم، ولهت عن الشعر وروايته. فلما كثر الإسلام وجاءت الفتوح واطمأنت العرب بالأمصار، راجعوا رواية الشعر فلم يؤولوا إلى ديوان مدوَّن ولا كتاب مكتوب، وألِفوا ذلك، وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتل، فحفظوا أقل ذلك وذهب عليهم منه كثير». والدكتور يرفض بالطبع القول بأن العرب لم يؤولوا إلى ديوان مُدَوَّن ولا كتاب مكتوب، كما أنه يرى أن العرب في القرن الأول لم يكفُّوا عن رواية الشعر

الجاهلي وإنشاده وتعليمه الصبيان ، وهكذا لم تقم فجوة بين الرواة العلماء من رجال القرن الثاني وبين العصر الجاهلي ، بل اتصَلت الرواية في عصر النبي والخلفاء الراشدين . وكان كلا الرواية والتدوين يسيران معاً جنباً إلى جنب في حلقات متصلة منذ الجاهلية إلى القرن الثاني . وانتهى المؤلف إلى قضية وضع الشعر الجاهلي ونحله فتناولها عند الأوروبيين وعند المستشرقين وعند العرب المُحْدَثين ، وأورد آراء الدكتور طه حسين واستدلالاته وردود من ردوا عليه مُرتَّبة بحيث يقابل كلَّ رأي ردُّه المفصل ، وقرر الدكتور الأسد أن هذه الردود بهذا الترتيب تُعبِّر في جملتها ومجموعها عن رأيه . ومن هذه الردود : ما انتقد منهج الكتاب وطريقته ،ومنها ما انتقد أدلّته وحججه ، ومنها ما انتقد ما أورده من أسباب لنحل الشعر الجاهلي[1] .

العلوم الإسلامية :

والعلوم الإسلامية كان لها أثرها في دفع المسلمين قُدُماً نحو كتابة التاريخ . . . **فقصص القرآن** صورة من التاريخ ، **وسيرة الرسول** جانب من التاريخ ، وكان على المسلمين أن يدرسوا هذا وذاك ويفصِّلوا القول فيه . ومن ثمّ كان من الواجب الديني أن يزدهر التاريخ .

والحديث النبوي : كذلك كان له أثره في نهوض التاريخ . . إن الحديث هو المصدر الثاني بعد القرآن الذي عنه يأخذ المسلمون أحكام دينهم . وقد حرص المُحَدِّثون على تمييز الأحاديث ومعرفة درجة رواتها ، وعرضوا هؤلاء الرواة « على مشرحة النقد» لفحص عقولهم ونفوسهم، ومن ثمّ كانوا في حاجة إلى تعرّف حالاتهم ودراسة تواريخهم وأخبارهم ومعرفة أنسابهم وقبائلهم ، فكان ذلك نواة صالحة وثروة غزيرة لعلم التاريخ .

---

(١) د . طه حسين : في الشعر الجاهلي ، في الأدب الجاهلي ص ٦٣ ، محمود سليم الحوت : في طريق الميثولوجيا عند العرب ص ٢٣٧ ـ ٢٤٠ ، د . ناصر الدين الأسد : مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية ـ دار المعارف : القاهرة .

اتصالات العرب مع جيرانهم :

واتصالات العرب جعلت المادة الحية لصياغة التاريخ حاضرة في واقعهم ، فقد كانوا على صلات مختلفة بالفرس والروم والأحباش قبل الإسلام ، وكانوا في جوار مباشر لأهل الكتاب ، وسمعوا من هؤلاء وهؤلاء قصصاً وتواريخ . وجاء الإسلام فتزايد اندفاع العرب نحو العالم ووثبوا وثباً في فتوحهم وانطلاقاتهم ، فتضخمت مادة الوقائع عندهم ، وأغرت أحداث التاريخ المتدافعة بالتدوين والتأليف .

كان الإسلام كلّه نهضة : نهضة عقلية علمية ، ونهضة اجتماعية سياسية . . أقام دولة ونمّى حضارة ، وزيّن هذا كله للتاريخ أن يبرز وأن ينضج ، وكان المجتمع والثقافة والدولة عوامل فعالة في هذا البروز والنضوج .

يقول الدكتور الدوري : « **إن الحياة القَبَلِيّة** تتَّسِم بالمحافظة على التقاليد ، **وليس لديها إلا فكرة مُشوَّشة محدودة عن الوقت** ، فالزمن لديها مُنَقَّط بحوادث كبرى تُتَّخَذ عادة بدايات للتاريخ أو التوقيت ، وحين تأتي حادثة مهمة يُهمل ما قبلها ويُؤرَّخ بها . وكانت القبائل في بعض الأوقات والأماكن مثل الحيرة ومكة على صلة بثقافات أخرى ، إلا أن اهتمامها اقتصر على شؤونها الخاصة ، وليس لدينا ما يشير إلى وجود مؤثرات أجنبية . ولم تترك الفترة الجاهلية أدباً مكتوباً ، فهي فترة ثقافية شفوية ، ومع أن تراثها على العموم أدّى إلى استمرار الاهتمام بالأيام والأنساب وإلى بقاء أسلوب في الرواية ـ هو الأسلوب القصصي شبه التاريخي ، إلا أنه يخلو من أية نظرة تاريخية . . . **وبظهور الاسلام بدأت نظرات جديدة : فقد جاء القرآن بنظرة جديدة إلى الماضي** ، وأشار إلى أن ذكريات العرب الماضية محدودة ، وعاد إلى بدء الخليقة ، وأكّد القرآن على أمثلة التاريخ الغابر وعظاته . . . **وجاء القرآن بنظرة عالمية إلى التاريخ تتمثّل في توالي النُبُوّات** ، وهي في الأساس رسالة واحدة بشّر بها أنبياء عديدون وكان الرسول الأعظم خاتم الأنبياء والمرسلين ، وكان لهذه النظرة أثرها في الالتفات إلى تاريخ الأنبياء وإلى الإسرائيليات . . . ثم إنّ القرآن نصّ على أنّ أقوال الرسول مُوحًى بها ، وأنّ

سيرته مثلٌ للمسلمين يقتدون به . وهنا نجد دافعاً مباشراً لدراسة **أقوال الرسول وأفعاله** . وقد شعر العرب في الاسلام بأنهم أصحاب رسالة جليلة ، وأنهم يمرُّون بمرحلة هامة ، كما أن **الفتوحات الكبرى** جعلتهم يحسُّون بأنهم لهم دور تاريخي خطير ـ وهذا كان له أثر قوي في الدراسات التاريخية . ووضع عمر بن الخطاب **تقويماً ثابتاً** هو التاريخ الهجري ، فأصبح عنصراً حيوياً في نشأة الفكرة التاريخية ، ومنذ ذلك الوقت أصبح توقيت الحوادث (أو تأريخها) العمود الفقري للدراسات التاريخية . وقام عمر بن الخطاب بتأسيس **الديوان** ـ أو سجل المحاربين وأهليهم حسب قبائلهم وهذا أعطى (**الأنساب**) أهمية جديدة وكان حافزاً إضافياً للاهتمام بدراسة الأنساب . وإن استعرضنا نشأة الدراسات التاريخية نلاحظ أن دراسات علم التاريخ عند العرب سارت في اتجاهين أساسيين : **الاتجاه الإسلامي أو الاتجاه الذي ظهر عند أهل الحديث** ، **والاتجاه القَبَليّ أو اتجاه الأيام** . وهذان الاتجاهان يعكسان التيارين الكبيرين في مجتمع صدر الإسلام : التيار القبلي الذي يمثل استمرار التراث القبلي ، والتيار الإسلامي الذي يتمثّل في المبادىء والفعاليات الإسلامية . وكان كلٌّ من الاتجاهين غالباً في مركز ثقافي : **الاتجاه الاسلامي في المدينة** دارُ سُنَّة الرسول ، **والاتّجاه القَبَليّ في الكوفة والبصرة** المقّريْن الجديدين اللذين كانا مركزين فعّالين للقَبَلية . وقد كانت المدن الثلاث المذكورة مراكز النشاط الثقافي في صدر الإسلام ، وصار لكل اتجاه مدرسة تاريخية ، وحصل تأثير متبادل بين المدرستين التاريخيتين ، ثم بان تفوّق الاتّجاه الإسلامي أخيراً حين غلب اتجاه أهل الحديث . . . » . على أن الدكتور حسين نصار بعد أن تحدث عن التيارين المشار إليهما يقول : « وآخر الأمر نجد التاريخ الاسلامي بجميع صوره يسير على **النمط المعروف عند الرواة الجاهليين من سَوْق القصة التاريخية وتقطيعها بالأشعار** . . . وكذلك **يُعْنَوْن بسرد الرسائل والوثائق** » .

وهو يرى عند المسلمين ثلاث مدارس تاريخية : **المدرسة اليمنية التي يمثلها عبيد بن شريه ووهب بن مُنبِّه** ـ وتُعنى بأخبار أهل الكتاب وتاريخ اليمن ، وتسرد التاريخ **قصصاً خيالية وأساطير شعبية فهي تمثل استمرار التيار الجاهلي** ، ويمكن أن يُسمى اصحابها **القصاص الشعبيون أو الاخباريون** . ومدرسة المدينة : وتتألف

من فقهاء ومُحَدِّثين أمثال أبان وعروة والزهري ـ وتُعنى بالسير والمغازي ، وتهتم بالإسناد ومنهج علم الحديث ، ويتّسع نطاق المدرسة فتُمثِّل تاريخ الراشدين والأمويين. والمدرسة الثالثة : بالعراق يمثلها عوانة وأبو مخنف والكلبي وغيرهم ـ وتُعنى بكل تيارات التاريخ الجاهلي والإسلامي ـ وعلى الأخص تاريخ الخلفاء ، واحتلّ عندهم العراق المركز الأول من الاهتمام . ويرى الدكتور نصار أن المدارس الثلاثة تلتقي في محمد بن إسحاق الذي يتناول : تاريخ اليمن وأهل الكتاب مثل اليمنيين ، والسيرة مثل المدنيين ، وتاريخ الخلفاء مثل العراقيين . وتجتمع فيه خصائص المدارس الثلاثة : من قصص شعبية وأشعار وأخبار أهل الكتاب(١) .

علوم السُّنة :

وقد كانت السُّنة في روايتها وتدوينها ـ كما سلفت الإشارة ـ مدرسة أخرى لتربية ملكة النقد ، وأساساً طيباً لنمو بعض دراسات التاريخ .

لقد تحرّى المسلمون في الرواية الشفوية للسنّة التثبّت والضبط والتزام الإسناد ، على أن الأخبار تتعاضد على إباحة كتابة السُّنة منذ عهد الصحابة ، وأن المنع من كتابتها كان طارئاً ولضرورات تُقَدَّرُ بقدرها . وثبت أن بعض الصحابة تواصوا بكتابة الحديث لحفظه ـ ومنهم علي وابن عباس والحسن وأنس بن مالك ، ولكن بعضهم كره الكتابة مثل ابن مسعود وأبي سعيد الخدري . وقد أوضح الخطيب البغدادي أن المسألة مسألة ظروف واعتبارات علمية قبل كل شيء : « فلما أُمن ذلك (أي دواعي التخوّف من كتابة السنّة ـ كألّا تلتبس بالقرآن مثلاً) ، ودعت الحاجة إلى كَتْب العلم لم يُكْرَه كتبه . . . ولن يكون كَتْب الصحابة ما كتبوه من العلم وأمروا بكَتْبه إلا احتياطاً ، كما كان كراهيتهم لَكتْبه احتياطاً » .

ولقد وُجد القارئون الكاتبون في المجتمع العربي عند ظهور الإسلام ، وكان

---

(١) د. عبد العزيز الدوري : بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب ص ١٨ ـ ١٩ ، د. حسين نصار : الكتابة الفنية في الأدب العربي ص ٢٣٢ ـ ٢٣٨ ، التدوين التاريخي عند العرب .

للرسول كُتّاب . ومن الثابت أن بعض الصحابة كانوا قد كتبوا عن الرسول بعض أحاديثه بإذن خاص منه : كعبد اللّه بن عمرو ، وأنصاري كان ضعيف الحافظة ، كما كتب غيرهم جانباً من حديثه بعد إذنه العام بالكتابة . وإن كنا لا نعرف ما تتضمنه هذه الصحف ، لأن بعض الصحابة والتابعين كانوا يخشون أن تؤول هذه الصحف لغير أهل العلم فيعمدون إلى إتلافها قبل وفاتهم . روى ابن عبد البر عن أبي جعفر محمد بن علي قال : وُجد في قائم سيف رسول اللّه صحيفة فيها مكتوب : « ملعونٌ من سرق تخوم الأرض ، ملعونٌ من تولّى غير مواليه . أو قال : ملعونٌ من جحد نعمة من أنعم عليه » . كما اشتهر كتابٌ أمر الرسول بتدوينه في السنة الأولى للهجرة نصّ على حقوق المسلمين والمهاجرين والأنصار وعرب يثرب وموادعة يهودها ، وتكرَّرت فيه عبارة (أهل الصحيفة) ٥ مرات . وربما كان الرسول يرسل بعض الأحكام مكتوبة إلى عماله ، فيروي ابن أبي ليلى عن عبد اللّه بن حكيم قال : قُرىء علينا كتابُ رسول اللّه أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب . وكتب أبو بكر لأنس بن مالك كتاباً فيه الصدقات التي فرضها الرسول ، ويروى أنه كان ممهوراً بخاتم الرسول. وروى نافع عن ابن عمر أنه وُجد في قائم سيف عمر بن الخطاب صحيفة فيه صدقة السوائم . واشتهرت صحيفة علي بن أبي طالب التي كان يعلِّقُها في سيفه : أسنان الإبل وأشياء من الجراحات وحرم المدينة ولا يُقتل مسلمٌ بكافر . وروى ابن الحنفية محمد بن علي بن أبي طالب أن أباه أرسله بكتاب إلى عثمان « كان فيه أمر النبي بالصدقة » . وروي أن عبد الرحمن بن عبد اللّه بن مسعود أخرج كتاباً وحلف أنه بخط أبيه بيده . وكان عند سعد بن عبادة الأنصاري كتاب أو كتب فيها طائفة من حديث الرسول ، وروى البخاري أنها نسخة من صحيفة عبد اللّه بن أبي اوفى الذي كان يكتب الحديث بيده والناس يقرأون عليه ما جمعه بخطه . وكان عند أبي رافع مولى الرسول كتاب فيه استيضاح الصلاة ، وعند أسماء بنت عميس كتاب فيه بعض حديث الرسول ، وفي ذؤابة سيف محمد بن مسلمة الأنصاري كتاب فيه حديث : إنَّ لربكم في بقية دهركم نفحات فتعرضوا لها . وكتب الرسول لوائل بن حجر إرشاداً لقومه في حضرموت عن أصول الإسلام وبعض أنصبة الزكاة وحدّ الزنا وتحريم الخمر وكل مسكر

حرام . وولّى الرسول عمرو بن حزم على اليمن **فأعطاه كتاباً فيه الفرائض والسنن** وغير ذلك . وكان **أبو هريرة يحتفظ بكتب** فيها أحاديث للرسول وقد قال : « إن كنت حدثتك به فهو مكتوب عندي » . **وجمع سمرة بن جندب أحاديث كثيرة في نسخة** رواها عنه ابنه سليمان . وقد **أذن الرسول لعبد الله بن عمرو بن العاص بكتابة الحديث** لأنه كان كاتباً محسناً، فكُتب عنه الكثير واشتهرت صحيفته **بالصادقة** ـ وقد رآها مجاهد بن جبر ، ويروي ابن الأثير في « أسد الغابة » أنها كانت تضم ألف حديث ، إلا أن إحصاءً آخرَ يجعلها لا تبلغ خمسمائة حديث. ولم تصلنا الصادقة كما كتبها ابن عمرو بخطه ، ولكن نقل الإمام أحمد محتواها في مسنده ، وأوردت كتب السنن الأخرى جانباً كبيراً منها. وكان عبد الله يملي الحديث ، كذلك **كتب ابن عباس** ، وكانت هناك **صحيفة لجابر بن عبد الله الأنصاري** .

ويروى عن عروة بن الزبير (المتوفي ٩٣هـ) أنه كانت له كتب فيها أحاديث محاها وندم كثيراً على ذلك . وكان عند خالد بن معدان الكلاعي الحمصي (ت ١٠٤هـ) مصحف له أزرار وعرى أودع فيها علمه . وأوصى أبو قلابة عبد الله بن زبير الجرمي (١٠٤هـ) بكتبه لأيوب السختياني (١٣١هـ) فجيء بها في عدل راحلة . وروي عن الحسن البصري (١١٠هـ) : « إنّ لنا كتباً نتعاهدها » . وكان عند محمد الباقر (١١٤هـ) كتب كثيرة سمع بعضها منه ابنه جعفر الصادق . كما كانت هناك كتب عند مكحول الشامي ، وعند الحكم بن عتبة ، وعند بكر بن عبد الله بن الأشج (١١٧هـ) عالم المدينة ـ وقد انتقلت لابنه مخرمة . وكان عند قيس بن سعد المكي (١١٧هـ) كتاب انتقل إلى حماد بن سلمة (١٦٧هـ) . وبلغت كتب الإمام الزهري (١٢٦هـ) الكثير حتى كانت تنقل من الخزائن على الدواب . ولقي همام بن منبه (١٣١ هـ) أبا هريرة وكتب عنه كثيراً جمعه في الصحيفة الصحيحة ، وقد وصلتنا كاملة ، وعثر عليها الدكتور محمد حميد الله في مخطوطتين متماثلتين في دمشق وبرلين ، ونقلها الإمام أحمد بتمامها في مسنده ، كما نقل البخاري كثيراً منها ـ وتضم ١٣٨ حديثاً .

وقد نشطت كتابة الحديث في عهد التابعين ، عندما فرق طلاب العلم بين النهي عن كتابة الرأي والنهي عن كتابة الرأي مع الحديث . وكتب سعيد بن جبير

(٩٥هـ) عن ابن عباس حتى إذا ما امتلأت صحفه كتب في نعله ، كما كتب عن ابن عمر . وأذن سعيد بن المسيب (٩٤هـ) لعبد الرحمن بن حرملة بالكتابة لما شكا ضعف حافظته . وقال عامر الشعبي (الكتاب قيد العلم) بعد أن كان له رأي مخالف ، ووجد بعد موته كتاب بالفرائض والجراحات . وقال الضحاك بن مزاحم (١٠٥هـ : «إذا سمعت شيئاً فاكتبه ولو في حائط» . وكان عمر بن عبد العزيز (١٠١هـ) يكتب الحديث. وكثرت الصحف والكتب حتى سمح مجاهد بن جبر (١٠٣هـ) لصحب له بالصعود إلى غرفته للنسخ من كتبه فكانوا ينسخون منها . وذكر رجاء بن حيوة (١١٢هـ) عن أحد الأحاديث: « . . . فكنت قد نسيته لولا أنه كان عندي مكتوباً » . وكان عطاء بن رباح (١١٤هـ) يكتب ويستكتب ويأمر طلابه بالكتابة . وروي عن الوليد بن أبي السائب : رأيت مكحولاً ونافعاً وعطاء تُقرأ عليهم الأحاديث. وكان نافع يملي ، وكان الأعرج عبد الرحمن بن هرمز (١١٧هـ) يقرأ عليه الحديث . ووُجدت كتبٌ عند يحيىٰ بن كثير (١٢٩هـ) معاصر الزهري ، ومحمد ابن سوقة (١٣٥هـ) ، وزيد بن أسلم (١٣٦هـ) ، وموسى بن عقبة (١٤١هـ) وكان المكتوب لديه صحيفة بأحاديث لنافع مولى ابن عمر ، والأشعث بن عبد الملك الحمراني (١٤٢هـ) وقد انتقل ما كتبه لسليمان صاحب البصري ، وعقيل بن خالد ابن عقيل (١٤٢هـ) وقد كتب الكثير عن الزهري ، ويحيىٰ بن سعيد الأنصاري (١٤٣هـ) وقد انتقل ما كتبه لحماد بن زيد ، وعوف بن أبي جميلة العبدي (١٤٦هـ) وقد كتب أطراف الحديث عن الحسن البصري وآلت كتاباته إلى يحيىٰ ابن سعيد القطان (١٩٨هـ) ، ويونس بن يزيد بن أبي النجاد (١٥٢هـ) وقد شهد ابن المبارك له بالصحة ، وعبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة المسعودي (١٦٠هـ) ، وزائدة بن قدامة (١٦١هـ) وقد عرض ما كتبه على سفيان الثوري . وكان لسفيان الثوري (١٦١هـ) كتب منها الجامع الكبير والجامع الصغير ، وقال ابن المبارك : إبراهيم بن طهمان (١٦٣هـ) والسكري يعني أبا حمزة (١٦٧هـ) صحيحا الكتب.

وكان لشعبة بن الحجاج (١٦٠هـ) كتاب الغرائب في الحديث ، ولعبد العزيز بن عبد الله الماجشون (١٦٤هـ) كتب مصنفة رواها ابن وهب ، ولعبد الله بن عبد الله بن أويس (١٦٩ هـ) ابن عم مالك وصهره كتب انتهت إلى ابنه

اسماعيل ، وأوصى سليمان بن بلال (١٧٢هـ) بكتبه إلى عبد العزيز بن أبي حازم ، واحترقت كتب كثيرة لعلي بن لهيعة (١٧٤هـ) مُحدِّث مصر وله صحيفة من أقدم مجموعات الحديث محفوظة بهيدلبرج ضمن المجموعة البردية. وكان للّيث ابن سعد (١٧٥هـ) تصانيف كثيرة . وتكاثرت الكتب وشاع التدوين في نهاية القرن الثاني حتى رُوي أن علي بن عبد الله المديني (٢٣٤هـ) صنّف في مختلف أبواب الحديث ورجاله وغريبه وشاذه وعلله نيفاً ومائة ونصف ، ذكر منها محمد بن صالح الهاشمي نيفاً وخمسة وعشرين مصنّفاً ، وكل كتاب في عدة أجزاء بلغ بعضها ثلاثين جزءاً . ويروى منه قوله : نظرت فإذا الإسناد يدور على ستة : فلأهل المدينة ابن شهاب (١٢٤هـ) ، ولأهل مكة عمرو بن دينار (١٢٦هـ) ، ولأهل البصرة قتادة بن دعامة السدوسي (١١٧هـ) ويحيى بن أبي كثير (١٢٩هـ) ، ولأهل الكوفة أبو اسحق عمرو بن عبد الله السبيعي (١٢٧هـ) ، وسليمان بن مهران الأعمش (١٤٨هـ) - قال علي (المديني) : ثم صار علم هؤلاء الستة إلى أصحاب الأصناف .

وكان لعمر بن عبد العزيز مأثرته في تاريخ تدوين السنة ؛ فقد كتب إلى أهل المدينة : « انظروا حديث رسول الله فاكتبوه ، فإني خفت دروس العلم وذهاب أهله » . وتوجه إلى أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم (١١٧هـ) بأمره في ذلك ، كما أمر ابن شهاب الزهري (١٢٤هـ) بجمع السنن ، وذكرت بعض الروايات الاعتماد في ذلك أيضاً على القاسم بن محمد بن أبي بكر أحد فقهاء المدينة السبعة (١٠٧هـ) . ووافت المنيّة عمر قبل أن يشهد ثمار جهود أبي بكر بن محمد بن عمر بن حزم ، ولكنه رأى بواكير محاولات ابن شهاب الذي يقول : « أمرنا عمر بن عبد العزيز بجمع السنن ، فكتبناها دفتراً دفتراً ، فبعث إلى كل أرض له عليها سلطان دفتراً » .

على أن الليث بن سعد يروي أن أمير مصر عبد العزيز بن مروان بن الحكم الأموي (٨٥ هـ) قد سبق أباه إلى محاولة التدوين الرسمي للسنّة ، إذ أرسل إلى كثيّر بن مُرّة الحضرمي وكان قد أدرك بحمص ٧٠ بدرياً من أصحاب رسول الله أن

يكتب اليه بما يسمع من أصحاب رسول الله من أحاديثهم إلا حديث أبي هريرة فإنه عندنا . وكانت وفاة كثيّر بن مُرّة بين سنتي ٧٠ و ٨٠ هـ .

ويذكر الشيعة أنهم أول من تقدموا في جمع الآثار والأخبار ؛ فقد كانت لعلي ابن أبي طالب كتب عظيمة مدرجة وصحيفة معلقة بسيفه ، وكان لأبي رافع مولى الرسول كتاب السنن والأحكام والقضايا . وهناك مجموع الإمام زيد ، الذي يعود تدوينه إلى مطلع القرن الثاني ، وقد رواه أبو خالد عمرو بن خالد الواسطي الهاشمي بالولاء الكوفي فقبله الزيدية وجرّحه الإمامية . على أن المجموع لا يقطع إن كان بحالته جمعاً وترتيباً من تصنيف الإمام زيد أم أن بعضه رواه مشافهة ، وقد ضم ٢٢٨ حديثاً مرفوعاً و ٣٢٠ خبراً علوياً وخبرين عن الحسين ، وهو مُرَتّب ترتيباً فقهياً .

وانتقل تدوين الحديث من جمع الصحف والكراريس إلى ترتيب الأبواب في مصنّف أو جامع أو مجموع . وقد اختلف في أول من صنف وبوّب : فقيل عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج البصري (١٥٠ هـ) بمكة ، ومالك بن أنس (١٧٩ هـ) أو محمد بن اسحق (١٥١ هـ) بالمدينة ، وصنّف بها أيضاً محمد بن عبد الرحمن بن أبي ذئب (١٥٨ هـ) موطّأً أكبر من موطّأ مالك ، والربيع بن صبيح (١٦٠هـ) أو سعيد بن عروبة (١٥٦ هـ) أو حماد بن سلمة (١٦٧ هـ) بالبصرة ، وسفيان الثوري (١٦١ هـ) بالكوفة ، ومعمر بن راشد (١٥٣ هـ) باليمن ، وعبد الرحمن بن عمر الأوزاعي (١٥٧ هـ) بالشام ، وعبد الله بن المبارك (١٨١ هـ) بخراسان ، وهشيم بن بشر (١٨٣ هـ) بواسط ، وجرير بن عبد الحميد (١٨٨ هـ) بالريّ ، وعبد الله بن وهب (١٩٧ هـ) بمصر . ثم تلاهم كثير على منوالهم . وأما جمع حديث إلى مثله فحسب ، فقد سبق إليه عامر الشعبي (١٠٣ هـ) . ومعظم هذه المصنفات والمجاميع كان يضم الأحاديث وفتاوى الصحابة والتابعين .

وبدأ النزوع إلى إفراد الأحاديث عن غيرها من الأقوال والأفعال فظهرت المسانيد تجمع الأحاديث المروية عن كل صحابي في شتى الموضوعات باسم مسند فلان. وكان أوّل ما ظهر منها لأبي داود الطيالسي (٢٠٤هـ)، واتبعه أسد بن

موسى الأموي (٢١٢ هـ) ، وعبد الله بن موسى العيسي (٢١٣ هـ) ، ومسدد البصري (٢٢٨ هـ) ، ونعيم بن حماد الحزامي المصري (٢٢٨ هـ) . ثم كانت مسانيد أحمد بن حنبل (٢٤١ هـ) ، وإسحق بن راهويه (٢٣٨ هـ) ، وعثمان بن أبي شيبة (٢٣٩ هـ) وغيرهم .

ثم اتجه التدوين الحديثي إلى **إفراد الأحاديث الصحاح** ، فظهرت مصنفات أبي عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري (٢٥٦هـ) ، ومسلم بن الحجاج القشيري (٢٦١هـ) ، وأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني (٢٧٥ هـ) ، وأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (٢٦٧ هـ) ، وأحمد بن شعيب الخراساني النسائي (٣٠٣ هـ) ، وعبد الله محمد بن يزيد بن عبد الله بن ماجة القزويني (٢٧٣ هـ) .

وقد عثر شبرنجر Sprenger على كتاب « تقييد العلم » للخطيب البغدادي ، فوجد شواهد على تدوين المسلمين للحديث في عصر مبكّر ـ وأيّده في ذلك جولدتزيهر Goldziher إلّا أنه توقّف عند الأخبار المبيحة للكتابة والمانعة لها فتصوّر حزبين متناضلين اصطنع كل منهما هذه الأخبار أو تلك سلاحاً في يده ، ومن هنا ذهب إلى أن أهل الرأي احتجوا بأن الحديث لم يُكتب دهراً طويلاً واحتجوا بما اصطنعوه ، فجاراهم أهل الحديث بأخبار أخرى حتى لا يقعدوا عن النضال . وقد نشر الدكتور يوسف العش كتاب البغدادي ، وقال في تقديمه : إنّ الأمر لم يكن خلاف أهل الرأي وأهل الحديث ، لأن من أهل الرأي من امتنع عن الكتابة ومنهم من أقرها ، ومن المُحَدِّثين من كرّه الكتابة ومنهم من أجازها ، وأورد أسماء هؤلاء وأولئك . وخلص الى أن الفريقين ليسا حزبين اتفق أفراد كل حزب منهما في الرأي وتضامنوا عليه في خوض المعركة « إنما تمسكوا برأيهم من عقيدة نفسية أو عن ميول شخصية أو عن ذوق خاص أو عن عادة مستحكمة ، وعندنا أن الطائفتين المتخاصمتين متفقتان بالغاية ولو أنهما تشاحّا في القول ، فكلتاهما تبغي الدفاع عن العلم والتقدّم به »[1] .

---

(١) محمد عجاج الخطيب : السنّة قبل عصر التدوين ص ٣٠٩ ـ ٣٨٢ ، أيضاً : مصطفى السباعي : السّنة ومكانتها في التشريع الإسلامي .

الاخباريون[1] :

يُقَدِّم لنا الأستاذ أحمد أمين صورة « الأخبار » و« الأخباريين » ـ الذين هم طلائع التأليف التاريخي عند المسلمين ـ على هذا النحو :

« روايات لم تنزل إلى درجة القصص المُخْتَرعة ، ولم ترتفع إلى مكان الحقائق الواقعة ، بل كانت مزاجاً بين الحقيقة والخيال . . . . لكنها تُروى كأنما هي الحق الثابت والتاريخ الصحيح.. . وليست كل الأخبار هكذا ، ولا كل

---

(١) استُعين بصفة أساسية في الكتابة عن: الأخباريين، وعلماء الأنساب، ومؤرخي السيرة والتاريخ العام، وتاريخ مصر الاسلامية بالمراجع التالية :

- د . عبد العزيز الدوري : بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب ـ بيروت
- هوروفيتس : المغازي الأولى ومؤلفوها ترجمة الدكتور حسين نصار ـ القاهرة
- مرجوليوث : دراسات عن المؤرخين العرب ترجمة الدكتور حسين نصار .
- دكتور حسن ابراهيم : تاريخ الاسلام جـ ١ ـ ٣ ، الفصل الخاص بمصر الاسلامية في كتاب (المجمل في التاريخ المصري) ـ القاهرة
- دكتور حسين نصار : الكتابة الفنية في الأدب العربي ، التدوين التاريخي عند العرب ـ القاهرة
- دكتور محمد عبد المنعم ماجد : مقدمة التاريخ الاسلامي، التاريخ السياسي للدولة العربية جـ١ ـ القاهرة
- دكتور علي ابراهيم حسن : استخدام المصادر وطرق البحث في التاريخ المصري الوسيط ـ القاهرة
- علي أدهم : من مؤرخي الاسلام ـ القاهرة
- محمد عبد الغني حسن : علم التاريخ عند العرب ـ القاهرة
- أحمد أمين: فجر الاسلام جـ١ ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ـ ص ١٩١ ـ ١٩٩، ضحى الاسلام ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر : القاهرة ـ جـ ٢ ص ٣١٩ ـ ٣٥٩ ، ظهر الإسلام .
- طه حسين ، أحمد أمين ، عبد الوهاب عزام ، محمد عوض محمد : التوجيه الأدبي ـ القاهرة ص ١٠٧ ـ ١١٤ .
- عبد الحميد العبادي : فصل « إلمامة بالتاريخ عند العرب » المدرج بترجمته لكتاب هرنشو : علم التاريخ ص ٥١ ـ ٦١ ـ القاهرة
- محب الدين الخطيب : تقديمه لكتاب ابن العربي « العواصم من القواصم » القسم الخاص بمواقف الصحابة بعد وفاة الرسول ـ القاهرة ، بحث « المراجع الأولى من تاريخنا: تاريخ الأمم والملوك لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري » منشور بمجلة الأزهر م ٢٤ جـ ٢ صفر ١٣٧٢ هـ ـ القاهرة .
- حسين مؤنس : مادة الطبري في دائرة معارف جريدة الأهرام ـ القاهرة

أما بالنسبة للتراجم فقد استُعين بصفة أساسية بكتاب: محمد عبد الغني حسن : التراجم والسير .
وبالنسبة لتراجم رواة الحديث استُعين بكتاب : عبد الوهاب عبد اللطيف : المختصر في رجال الأثر .
وفي روايات الحديث من النساء بصفة خاصة استفيد من كتاب : عبد الله عفيفي : المرأة العربية .

الأخباريين كذلك ، فقد يقال أخباري ثقة ـ ويقصد به راوية القصص الطريفة وإن لم يكذب ولم يضع » .

امتدت الفتوح ، وثارت الفتن والعصبيات ، وشاعت بين المسلمين أخبار الأمم القديمة والديانات غير الاسلامية ، على أيدي أمثال **كعب الأحبار** (المتوفى سنة ٣٢ ـ ٣٤ / ٦٥٢ ـ ٤ م) ، **وعبيد بين شريه** (المُتوفَّي حوالي سنة ٧٠ هـ / ٦٨٩ م) ، ووهب بن مُنَبِّه (المُتوفَّي حوالي سنة ١١٠ هـ / ٧٢٨ م) ، فتوافرت أسباب شتى اقتضت جمع الأخبار المتصلة بكل ذلك وتدوينها . ورغب ولاة الأمور في معرفة ما فُتح من البلاد صلحاً وما فُتح عنوة لأنّ لكل حكماً خاصاً من حيث الجزية والخراج ، وقد أطلقوا على ذلك كله لفظ « **الأخبار** » وعلى المختصّ في روايته « **الأخباري** » .

وقد ألّف وهب بن مُنَبِّه في (المغازي) ، ولكن مغازيه لا يُشار إليها في تواريخ السيرة أو أدب المغازي، وقد وجد بيكر Becker قطعة من مغازيه وأسلوب الأيام فيها واضح، وأورد صاحب «حلية الأولياء» نقلين عنه جاءا دون إسناد، وأسلوبهما نموذج من أسلوب القصّاص. وقد اعتنى وهب بالإسرائيليات من قصص وأساطير العهد القديم، وأراد بها توضيح بعض الإشارات القرآنية ، جمعها ممّا كان مُتَدَاولاً بين المسلمين ، وبخاصة قصص كعب الأحبار (المُتوفَّي ٣٢ ـ ٣٤ هـ / ٦٥٢ ـ ٤ م) ، وعبد الله بن سلّام (المُتوفَّي حوالي سنة ٤٠ هـ / ٦٦٠ م) ، فضلاً عما حصل عليه من قصص نتيجة اتصالاته بأهل الكتاب ومن قراءاته لكتبهم المقدّسة، وكان كتابه (المبتدأ) أول محاولة لكتابة تاريخ الرسالات . وتدل دراسة ما نقله عنه ابن قتيبة في (المعارف) ، والطبري في تاريخه والمقدسي في (البدء والتاريخ) على أن وهب استهلّ ببدء بالخليقة، وتدرّج إلى تاريخ العهد القديم، ثم إلى الأنبياء الذين ذكرهم القرآن. . . «أما روايات وهب عن تاريخ اليمن ـ في رأي الدكتور الدوري ـ فهي **أسطورية تأخذ** من قصص الإسرائيليات والقصص الشعبي، مع كثير من الشعر الموضوع، **وتتمشّى مع أسلوب قصص** (الأيام). وقد قدّم وهب ملحمة نثرية يمانية شعبية لتجابه تفوّق

عرب الشمال ، ولم يكن وهب دقيقاً بل إنه لم يترفع عن الادّعاء الكاذب ، ولذا فإنه يُعتبر أخبارياً قاصاً ويعتبر السخاوي أخباره غير جديرة بالمؤرخين الجديين ، وقد جاء باتجاه منحرف ضعيف بالنسبة لوجهة المحدِّثين فيٰ المدينة . ولكنه جعل من الإسرائيليات مادة لتاريخ قبل الإسلام ، وقدم أول نموذج للتاريخ العالمي مُتمثِّلاً في تاريخ الرسالات ، وهذا الاتجاه وجد صدى قوياً عند مؤرخ مشهور من مؤرخي المدينة هو ابن اسحق » .

وقد تطوّر اتّجاه (الأخباريين) للكتابة التاريخية عن الاهتمام بالمآثر والأنساب القَبَلِيّة الذي لم ينقطع في صدر الإسلام « وقد أضافت الفتوحات مآثر وأمجاداً جديدة ـ كما يشير الدكتور الدوري ، وسرعان ما ظهرت عصبيّة محلية للأمصار . ثم إن التطورات السياسية العامة ساعدت في البدء على تقوية الخيوط القبلية وعلى زيادة الاهتمام بها ، وشجع الأمويون مثل هذه الدراسات فكانت ضرورة للثقافة الحسنة . وقد شهد القرن الثاني الهجري الأخباريين واللغويين والنسابين يعملون بنشاط كلٌّ في حقله . ويمثل الأخباريون خط الدراسات التاريخية ، في حين أن الآخرين قاموا بدور في الدراسات التاريخية ، وتركزت فعالياتهم خلال القرنين الأولين للهجرة في الكوفة والبصرة ـ وهما مركزان نشيطان للقبائل العربية ـ وهذا أعطى الروايات العراقية منزلة عالية في هذا الاتجاه من الكتابة التاريخية . . . **فكان الأخباريون المؤرخين الأولين في الاتجاه القبلي** . ورجع الأخباريون في جمعهم للمواد التاريخية إلى الروايات العائلية والروايات القبلية ، وإلى الروايات التي تُتداول في المصر . وأُتِمَّت هذه الروايات ـ وخاصة بالنسبة لخلافة الراشدين ـ بروايات من المدينة . وكانت هناك سجلات حكومية في العراق والشام ، وكذلك دواوين الجند ، ويُحتمل أن الأخباريين رجعوا إليها . ولم يكن باستطاعة الأخباريين تجاهل **الإسناد** مما يؤكِّد أثر الإطار الاسلامي . ومع أنهم استعملوا الإسناد بحرية وببعض التساهل ، إلا أن ازدياد أهميته بالتدريج لدى الأخباريين يظهر اطّراد أثر الاتّجاه الاسلامي في التاريخ . . . ولم تصلنا مؤلفات الأخباريين الأولين ، ولذا فإن تقديرنا لعملهم مُقيَّد بالمقتطفات التي وصلتنا عن طريق المؤرخين فيما بعد : مثل الطبري والبلاذري » .

التخصّص في الأخبار :

وظهر نوع من **التخصص المحلي** في رواية الأخبار . قال ابن النديم : « قالت العلماء : **أبو مخنف** بأمر العراق وأخبارها وفتوحها يزيد على غيره ، **والمدائني** بأمر خراسان والهند وفارس ، **والواقدي** بأمر الحجاز والسيرة ، وقد اشتركوا في فتوح الشام » . وكان الأخباري هيِّناً عند أهل العلم . روى ابن خلِّكان ـ والعهدة على الراوي ـ : « أن أبا يوسف كان يحفظ المغازي وأيام العرب ، وأنه مضى يستمع المغازي من محمد بن إسحاق أو غيره وأخلّ بمجلس أبي حنيفة . فلما أتاه قال له أبو حنيفة : يا أبا يوسف من كان صاحب راية جالوت ؟ فقال له أبو يوسف : إنك إمام ، وإن لم تمسك عن هذا سألتك والله على رؤوس الملأ أيما كان أولاً وقعة بدر أو أحد ، فإنك لا تدري أيهما كان قبل الآخر ! » .

وأنا لا أتصور طبعاً أن يغفل أبو حنيفة إلى هذا الحد عن ترتيب الوقائع والغزوات ، ولقد كان الصحابة يُعلِّمون أبناءهم المغازي كما يُعلِّمونهم السورة من القرآن ، ولعل الرواية فيها مبالغة أو إسراف ، أو لعل أبا يوسف كان مغيظاً محنقاً !

ويبدو المزج بين الحديث والأخبار في **محمد بن إسحق** (المُتوفَّى سنة ١٥٢ هـ)، **ثم محمد بن عمر الواقدي** (سنة ٢٠٧ هـ) ، والمدائني (سنة ٢٢٥ هـ) ـ فكلٌّ كان محدثاً وأخبارياً معاً . ثم نلاحظ **بداية التخصص في الأخبار** حين يطالعنا **محمد بن السائب الكلبي** (سنة ١٤٦ هـ) وكان مقدَّماً في الأنساب ، **وعوانة ابن الحكم** (سنة ١٤٧ هـ) وقد جمع أخبار بني أمية ، وأبو مخنف (سنة ١٥٧ هـ) وله كتب في الردّة ووقعة الجمل ووقعة صفين وأخبار الخوارج ، **وسيف ابن عمر (سنة ١٧٠ هـ) وله كتاب كبير في الفتوح ، وهشام بن محمد بن السائب الكلبي** (سنة ٢٠٤هـ) وله في أخبار الأوائل وأيام العرب وأنسابهم وأخبار الإسلام كتب كثيرة أحصاها ابن النديم ، وطُبع منها كتاب « الأصنام » .

وأبو مخنف لوط بن يحيى بن سعيد بن مخنف بن سليم الأزدي (المُتوفَّى سنة ١٥٧ هـ / ٧٧٤ م) أخباري كوفي له اهتمام بالأنساب ، وقد كتب عن الردّة

وعن فتوح الشام والعراق والشورى وصفين ، وعن الحوادث التالية في العراق حتى نهاية العصر الأموي ـ وبخاصة الفتن وأحداث الخوارج ـ في كتب جاوزت الثلاثين . وهو من أبرز أخباريي العراق ، وكان يتساهل في الإسناد ويعده المُحدِّثون ضعيف الإسناد . **واستعمل الروايات القَبَلِيّة عن صفين ، واعتمد على روايات قبيلة الأزد ، كما استفاد من روايات كوفية وقَبَلِيّة أخرى أتمّها بروايات من المدينة** ، وتتبدل سلاسل رواياته بتبدّل الحوادث . وهو يورد **الصورة العراقية (الكوفية)** للأحداث « **فهو أميل للعـراق تجاه الشام نتيجة اعتزاز القبائل بمصرها ، كما أنه أميل للعلويين تجاه الأمويين** ، كما أن اعتزاز القبائل بمآثرها ينعكس أحياناً في رواياته ، ولكن أخباره على العموم ليست متحزبة » ـ كما يذكر الدكتور الدوري . وهو يرى في كتابة أبي مخنف « تسلسلاً متصلاً ، ولكن التماسك ضعيف في بعض الأحيان ، وهي تقدم أحياناً صورة أخاذة حية للحوادث مع كثير من الخطب والمحادثات ، ويتخللها الشعر في بعض المناسبات » . وأبو مخنف عند صاحب (القاموس) « أخباري شيعي تالف متروك الحديث » ، وقد جرّحه أبو حاتم والدارقطني . وقد جرد فلهوزن Wellhausen مرويّات الطبري عن أبي مخنف .

وعوانة بن الحكم (المتوفي سنة ١٤٧هـ / ٧٦٤م) أخباري كوفي متضلّع في الشعر والأنساب ، كتب (سيرة معاوية وبني أمية) وكتاب (التاريخ) الذي يتناول أحداث القرن الأول الهجري . ويدل ما نُقل عنه أنه تناول الردة والخلفاء الراشدين والفتوحات ، وصراع عليّ وخصومه ، وتنازل الحسن عن الخلافة ، وشؤون العراق والشام حتى نهاية عهد عبد الملك بن مروان . وتدل رواياته على خبرة بشؤون الأمويين ، **وهو يقدم الرواية الأموية للأحداث مقابل الرواية العراقية ، ولعله استقى معلوماته من قبيلة كلب ، ومع ذلك فهو يورد أحياناً الروايات العراقية والمدنية المقابلة** . وقد وصلتنا رواياته عن طريق ابن الكلبي والمدائني والهيثم بن عدي ـ أخذوها عنه مباشرة أو من كتبه ، « وخطته في كتابة التاريخ العام على أساس التسلسل التاريخي أو على أساس سِيَر الخلفاء تُمَثّل خطوة لها دلالتها في تطوّر الكتابة التاريخية ضمن الاتجاه القَبَليّ . **واستعمل عوانة الإسناد بصورة مفككة ، كما أن طريقة إيراده الشعر في أخباره تعكس أثر أسلوب**

قصص **الأيام** » ـ كما يرى الدكتور الدوري .

ويجمــع **سيف بن عمـر** الكــوفي الأســدي التميمي (المتــوفى ١٨٠ هـ / ٧٩٦ م) في كتاب له بين الردة والفتوحات ، في حين يتناول في آخر أخبار الفتنة وبخاصة وقعة الجمل. ويرى الدكتور الدوري في سيف أنه «**يقدّم في الأساس النظرة العراقية**، ويستفيد **بالدرجة الأولى** من رواية قبيلته تميم. وأخباره عن الفتوحات ـ وخاصة فتح العراق ـ تميمية الميول ، وتتجه لأن تكون عاطفية **على** أسلوب (**الأيام**) ، ومع ذلك فإنه **استفاد من الروايات المدنية** في أخباره (ومن رواته هشام بن عروة وابن اسحق) » . ولم يبق لنا من روايات سيف إلا ما أورده الطبري ، وقد درسها فلهوزن وكايتاني Caetani وغيرهما ، فوجدوها أقلّ دقة وأكثر تفصيلاً . ويروي ابن حجر : أن المُحَدِّثين ضعّفوه وروى له الترمذي فرد حديث وهو يتعصب لقبيلة تميم .

ونصر بن مزاحم الكوفي، (المُتوفّي ٢١٢هـ/ ٨٢٧م)، هو أوّل أخباري شيعي كتب عن وقعتي الجمل وصفين ومقتل الحسين وحُجَر بن عدي وأخبار المختار والمناقب ، وقد جمع كتابه (صفين) مما نقل عنه ، وميوله عراقية علوية ، لكنه لا يخفي بعض ما وُجِّه للعلويين من انتقادات خصومهم . ويذكر الدكتور الدوري أن نصراً « يكثر من الشعر والحوار والخطب خلال رواياته ، والكتاب شبه قصصي فهو مجموعة من الأخبار المتتالية ، وفيه شيء من التخلخل في الحبك . ويجلب الانتباه أن معاوية يظهر في الكتاب كشيخ قبيلة . . . **ويلاحظ أن العناية بالتواريخ ضعيفة** ، **كما أن الإسناد يستعمل بكثير من التساهل** . أما أسلوب الكتابة فهو مَثَلٌ واضح **لأسلوب قصص** (**الأيام**) . . . وينتهي بقائمة أسماء أنصار الإمام علّى الذين استشهدوا في صِفِّين » .

وعلى قمة الأخباريين نجد **المدائني البصري** علي بن محمد مولى عبد الرحمن بن سمرة القرشي (١٣٥ ـ ٢٢٥هـ/ ٧٥٢ ـ ٨٣٩م) ،وقد استقر في بغداد ، **وأثر الإسناد عنده أقوى** ، وكانت لديه فرص أوسع لجمع الروايات وتنظيمها ، فأخذ عن الأخباريين السابقين علاوة على ما توصل إليه . وجمع في

دراساته بين التاريخ والأدب ، وبين الأخبار والسيرة ، فضلاً عن الأنساب . عدّ له صاحب الفهرست ٢٣٩ كتاباً وزاد عليها ياقوت . ويبدو أن كتابة (أخبار الخلفاء الكبير) هو أوسع مؤلفاته التاريخية ، ويشمل الفترة من خلافة أبي بكر حتى المعصتم . ويقول عنه الدكتور الدوري : «ويُمَثِّل المدائني درجة أعلا من أسلافه في البحث والدقة ، ويظهر أنه اتّبع أسلوب المُحَدِّثين في نقد الروايات ، وبذا صار يتمتّع بثقة أكثر من أسلافه ، ثم إنه توسّع أكثر ممن سبقه في الأخذ من روايات المدينة ، واستفاد من روايات البصرة : خاصة عن الخوارج وعن مدينة البصرة وعن فتوح خراسان وما وراء النهر . وقد جاء المدائني بأخبار أوفى وأكثر توازناً ممن سلف عن الحوادث والموضوعات التي تناولها . . . » . ولم يبق للمدائني إلا ما يرويه عنه الطبري والمسعودي والبلاذري وابن عبد ربه والأصبهاني والمُبرَّد وغيرهم . قال عنه الخطيب البغدادي : « كان عالماً بأيام الناس وأخبار العرب وأنسابهم ، عالماً بالفتوح والمغازي ورواية الشعر ، صدوقاً في ذلك». ولا يطعن فيه المُحَدِّثون ويُوثِّقه يحيى بن معين ، وقد اتصل بالمأمون وكان مؤيداً للعباسيين ، ومن أبرز تلاميذه الزبير بن بكار (المتوفي سنة ٢٥٦ هـ) .

وبترقّي التأليف التاريخي عند المسلمين تضاءل مدلول (الأخباري) حتى أصبح كما فسره السمعاني المتوفي سنة ٥٦٢ هـ بقوله : « ويُقال لمن يروي الحكايات والقصص والنوادر الأخباري » ! وصار هذا اللون من باب السمر اللذيذ . . . . يقول أحمد أمين : « فإذا رأى الأخباريون في الوقائع الثابتة ما يغذي العاطفة قالوه ، وإذا لم يجدوه اخترعوه . وقد يكون أساس الحادثة صحيحاً ، ولكنه ليس يستخرج أقصى العجب فيكملوه من خيالهم ، ويتزيَّدوا فيه من أوهامهم ويصقلوه بالأسلوب اللطيف حتى يخرج الخبر كله كأنه صحيح » .

ومن أشهر الأخباريين من هذا اللون: **الهيثم بن عديّ الطائع الكوفي، وأبو بكر بن عباس ، ويموت بن المزرع .**

ويلاحظ أحمد أمين أن أكثر الأخباريين من طلائع المؤرخين المسلمين كانوا من أهل العراق: «فأبو مخنف وسيف كوفيان ، والمدائني بصري سكن

المدائن ثم بغداد ، والزبير بن بكار إن كان مدنياً فقد عاش في العراق أزماناً . وعلى العكس : كان أكثر من كتبوا في السيرة والمغازي مدنيين ، إذ أكثر أحداث السيرة ورواتها بالمدينة ، أما الفتوح وما إليها فقد سكن كثير ممن اشتركوا فيها العراق وتحدثوا بأخبارها ورووا ذلك أبناءهم ، وكانوا أقدر على التدوين من أهل الشام ولو أن الخلافة الأموية فيهم . فلما جاء الخلفاء العباسيون كان طبيعياً أن يكون مؤرخوهم من العراق » .

علماء الأنساب :

القبيلة نقطة المركز في مجتمع العرب وحياتهم . . .

والعربي حريص على أن يصل نفسه بأمجاد قومه ، فيعرف نسبه ويفخر به ، ويعرف نسب غيره ليرى موقفه منه .

فلما فتح العرب بلاداً واسعة كانت خاضعة للفرس والروم واختلطوا بغيرهم ، ازدادوا حرصاً على أنسابهم وقاية لشخصيتهم ، وانثال الفرس على مكان العرب في العصر العباسي بالسيف والقلم ينتزعون لأنفسهم مراكز التوجيه السياسي والثقافي ، وفزع العرب إلى أنسابهم ليقرّوا أمجادهم ويدفعوا الهجوم .

وقد اشتهر الصديق أبو بكر بحفظ الأنساب ، وأعان إنشاء عمر (للديوان) على حفظ الأنساب أيضاً ، وكان من دواعيه تنظيم العطاء . وسكنت القبائل الأمصار المفتوحة في خطط معيّنة ، وثارت عصبيات قبلية وشعوبية . وقد شجع الأمويون على حفظ الأنساب ، وظهر النسّابون الأوائل في عهدهم . واشتهر في هذا المجال دغفل بن حنظلة الشيباني (المتوفي سنة ٧٠هـ) والنسّابة البكري وكان نصرانياً روى عنه رؤبة بن العجاج .

وتتصل الأنساب والأخبار عند محمد بن السائب الكلبي وابنه هشام . وقد اتصل هشام بالمأمون وصنّف له كتاب « الفريد » في الأنساب ، واتصل بجعفر البرمكي وألف له كتاب « الملوكي » في الأنساب أيضاً .

وقد عمد محمد بن السائب الكلبي (المتوفي سنة ١٤٦هـ /٧٦٣ م) إلى

محاولة جمع الروايات القَبَلِيّة بالاعتماد على أفضل نسابة في كل قبيلة ، كما رجع إلى شعر النقائض ، على أن المُحَدِّثين يتهمونه بالتشيّع . وتابعه في دراسته ابنه هشام (المتوفي سنة ٢٠٤ هـ/ ٨١٩ م) ، ويبدو أن كتابه (جمهرة النسب) الذي يوجد قسم منه بالمتحف البريطاني صورة موسعة لمؤلف والده ، ويحوي ملاحظات مختصرة بعضها مهم عن مشاهير الرجال . ويعتبر الهمداني الكتاب ناقصاً في أنساب قبائل اليمن . ولهشام دراسات تاريخية يتناول فيها تاريخ الأنبياء ويأخذ فيه عن أهل الكتاب ، كما يتناول جزيرة العرب قبل الإسلام وأيام العرب . وفي تاريخ الفرس يستقي من ترجمات عن الفارسية ومن الأخبار والقصص المتداولة ، وهو يأخذ عن كتب عوانة وأبي مخنف ، ويستفيد من الكتابات والوثائق في كنائس الحيرة ، ومن القصص الشعبي في تاريخ اليمن ، وقد تناول هشام في كتاباته تاريخ الإسلام .

ومن علماء الأنساب: أبو اليقظان النسّابة واسمه سحيم، ألّف كثيراً في الأنساب ـ كنسب قريش ونسب خندف ، وهو شيخ المدائني وتوفي ١٩٠ هـ .

ومن النسّابين مصعب الزبيري (المُتوفَّي بين ٢٣٣ ،٢٣٦ هـ / ٨٤٧ـ ٨٥٠م) من سلالة الزبير العوام ، وهو صاحب كتابي « النسب الكبير » و« نسب قريش » . ويلقي المُؤلِّف ضوءاً على تحولات الأنساب والروابط القَبَلِيَّة ، ويضيف إلى أنساب الشخصيات الهامة شيئاً من أخبارها ، كما يورد الشعر .

وكتاب « تاريخ الأشراف الكبير » للهيثم بن عدي (المتوفي سنة ٢٠٦هـ/ ٨٢١م) ، هو كتاب للتاريخ في إطار الأنساب وقد سبق في ذلك البلاذري ، وله أيضاً كتاب «طبقات الفقهاء والمُحَدِّثين» ـ لعله سابق في مضماره أيضاً. والمُؤلِّف معنيٌّ في كتابه بالكوفة والبصرة ، وهو يكتب التاريخ على طريقة الحوليات ، وإن كان يُتَّهم بعدم الدقة والتساهل في الإسناد .

وأبدى بعض اللغويين اهتمامهم بالأخبار والأنساب ، ومنهم أبو عمرو بن العلاء ، وكان « أعلم الناس بالعرب والعربية وبالقراءة والشعر وأيام الناس » . وقد نسج على منواله تلميذه أبو عبيدة (١١٠ ـ ٢١١هـ / ٧٢٨ ـ ٨٢٦م) ، وقد اهتم

بروايات البدو ، ويعتبره أبو الفرج « من أعلم الناس بأيام العرب وأخبارها وأشعارها وأنسابها ولغاتها » ، ويقول عنه الجاحظ : « لم يكن في الأرض جماعي ولا خارجي أعلم بجميع العلوم منه » ، ويصفه ابن النديم بانه : « له علم الإسلام والجاهلية » . وله مُؤلّفات كثيرة في تاريخ العرب وصدر الإسلام : عن المدن والأمصار ، والمفاخر والمثالب القَبَلِيَّة ، والمعارك والخوارج والموالي والقضاة ، بجانب دراساته عن الحديث والقرآن والشعر . وجعله المُبَرِّد أعلم أقرانه « بأيام العرب وأخبارهم » ، وأشاد بعلمه ابن قتيبة . وقد تحرى التدقيق بذكر رواته ، وكان يعتمد على مدوَّناته لا على الذاكرة ، وكان في كتاباته عن « الموالي » و « أخبار الفرس » و « مثالب العرب » **شعوبي النزعة** .

ومن أصحاب النزعة الشعوبية من علماء الأنساب **علان الشعوبي** : صاحب كتاب « المثالب » الذي عرض فيه لمثالب قريش وتيم بن مُرَّة وبني أسد وبني عدي . . . الخ. كما أن **لهيثم بن عديّ** الأخباري كتاب «المثالب الكبير» ضمّنه مثالب العرب . **وهكذا كان للشعوبية أثرها في استثارة دراسة الأنساب لدى الجوانب المتعارضة** .

كذلك أدت الشعوبية إلى الاهتمام بالثقافة الفارسية ، فترجم كتاب (**خداينامة**) الذي يسوق قصة التاريخ القومي الإيراني حيث تختلط الوقائع بالأساطير، كما تُرجم (**آيين نامة**) أو المراسم و(**كاه نامة**) أو طبقات العظماء ـ وغير ذلك من القصص التاريخي والشعبي . ولم يكن في هذه الكتب تسلسل تاريخي حسب السنين إذ لم يكن للفرس تقويم ثابت ، بل كتب التاريخ على توالي السير مما هو معروف لدى العرب قبل ظهور هذه الترجمات . وقد أسمى **ابن المقفع** ترجمته لخداينامة عن الفهلوية «بسير الملوك»، ولم يأت الكتاب بخطة جديدة لكتابة التاريخ ، وإنما قدّم مادة مُشَوَّشة لفترة ما قبل الإسلام تتداخل فيها القصص والأساطير .

و«**أنساب الأشراف**» **لأحمد بن يحيى بن جابر البلاذري** (المتوفي ٢٧٩ هـ/ ٨٩٢م) ، كتاب عام للتاريخ الاسلامي في إطار الأنساب ، ويجمع بين أساليب

كتب **الطبقات والأخبار والأنساب** ، وتشمل سيرة كل خليفة أحداث عصره مع عناوين فرعية للأحداث الهامة على نسق ما يفعله الأخباريون . وهو يراعي التسلسل التاريخي مع ضرورات تستوجبها أحياناً مراعاة تسلسل النسب ، كما أنه ينقذ مصادره ، ونلاحظ عنده استقرارها انتهت إليه تقريرات الأخباريين السابقين ، إذ نقرأ « الواقدي في إسناده » و« أبو مخنف في إسناده » مما يبـدي قبول هذه الروايات لدى المؤرخين . ويبدو أن البلاذري يعطي أهمية خاصة لروايات المنطقة التي شهدت الحادث مع إتمامها بغيرها من الروايات، ففي الشورى: يعطي أهمية لروايات المدينة (الواقدي والزهري) ثم يضيف روايات أبي مخنف ويأخذ عن الزبير بن بكار في الأنساب، وفي أخبار عبد الملك بن مروان: يعطي الأولوية لروايات دمشق والمدينة (المدائني عن عوانة بن الحكم ، الواقدي) ، وفي واقعة الحرة: تكون الأولوية للروايات المدنية والأموية (المدائني والواقدي وعوانة وأشياخ من المدينة) . ومصادر البلاذري كتابية وشفوية ، ويستعمل الإسناد أحياناً ، وقد يورد روايات متعددة متباينة « **ورغم اتصاله بالعباسيين فإن البلاذري محايد في أخباره ومتزن** ـ كما يراه الدكتور الدوري ـ فهو يفسح المجال لكافة الروايات ، ويحاول بصورة جدية أن يكون موضوعياً في أخباره ، ويعبّر البلاذري في أنساب الأشراف عن فكرة وحدة الأمة . . . » .

ومن كتب الأنساب التي تأخر ظهورها واشتهرت كتاب السمعاني (المُتوفَّي ٥٦٢هـ) ، وقد اختصره وزاد عليه وصححه ابن الأثير عز الدين بن محمد (ت ٦٣٠هـ) ، واختصر السيوطي المختصر . وهناك أنساب المُحَدِّثين لابن طاهر وذيّله تلميذه أبو موسى المديني (ت ٥٨١ هـ) وجمهرة أنساب العرب لابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦ هـ) .

وهكذا « خدمت دراسات الأنساب علم التاريخ في المادة وفي خطة الكتابة . . » ، بما قدّمته من أخبار وما التزمت به من نهج في التعامل مع هذه الأخبار وعرضها . وقد استفاد التأريخ الإسلامي في تطوره من هذه الخبرات .

مؤرخو السيرة :

كتابة « سيرة النبي » صلى الله عليه وسلم تدخل في صميم التاريخ . .

فقد كانت « الأخبار » و« الأنساب » استمراراً لمألوفات العرب في حياتهم الفكرية والاجتماعية ، وليس فيها من نفحات الشخصية الاسلامية الجديدة إلا القليل . وكانت الأخبار والأنساب بعيدة عن التاريخ العلمي بتعريفه ومنهجه .

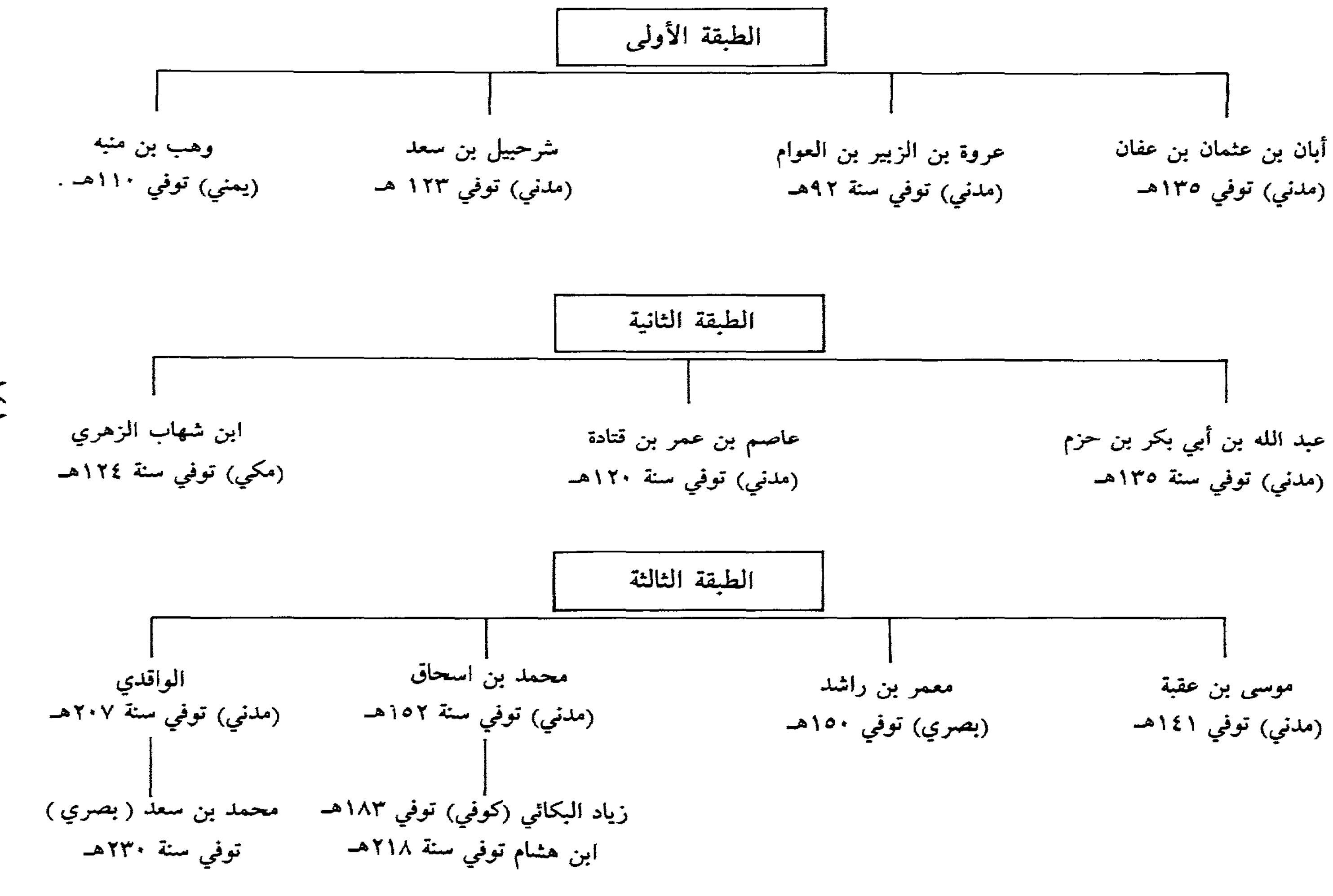
وننقل عن (ضحى الإسلام) لأحمد أمين في الصفحة المقابلة بيان طبقات مؤرخي السيرة . . . .

وقد بدأت دراسة مغازي الرسول ضمن دراسة الحديث ، ومن هنا كان للإسناد أهمية في روايتها وكان لهذا ثماره بالنسبة للدراسة التاريخية ـ كما لاحظ الدكتور الدوري بحق ، إذ « ولّد في فترة مبكرة نظرة نفاذة إلى الرواة او مصادر المعلومات ، وأدخل عنصر البحث والتحري في جمع الروايات ، وكون أساساً فنياً للدراسة التاريخية . ومن ناحية أخرى تُنُوقِلت الأخبار والقصص عن المغازي ، وتوسَّع فيها القُصَّاص وجعلوها ادباً شعبياً . ومع أن بعض هذه الأخبار والقصص وجد طريقه إلى بعض كتب السيرة فيما بعد ، إلا أن النظرة إلى الروايات وطرق نقدها بقيت في الأساس تسير على طريقة أهل الحديث » .

والمغازي وإن كانت تنصب بالتخصيص على غزوات الرسول وحروبه إلا أنها تناولت في الحقيقة فترة الرسالة بكاملها ، وقد كان من رواتها أبناء الصحابة البارزين :

● أبان بن عثمان بن عفان : ويعطي الدكتور الدوري لوفاته تاريخاً يقع ما بين ٩٥ ، ١٠٥هـ/ ٧١٣ ، ٧٣٣م ، ويروي عنه المُحدِّثون، ولم ينقل عنه مؤرخ سوى اليعقوبي .

● عروة بن الزبير : ويعطي الدكتور الدوري لوفاته سنة ٩٤هـ/ ٧١٢م ،



الطبقة الأولى
أبان بن عثمان بن عفان
(مدني) توفي ١٣٥هـ
عروة بن الزبير بن العوام
(مدني) توفي سنة ٩٢هـ
شرحبيل بن سعد
(مدني) توفي ١٢٣ هـ
وهب بن منبه
(يمني) توفي ١١٠هـ .
الطبقة الثانية
عبد الله بن أبي بكر بن حزم
(مدني) توفي سنة ١٣٥هـ
عاصم بن عمر بن قتادة
(مدني) توفي سنة ١٢٠هـ
ابن شهاب الزهري
(مكي) توفي سنة ١٢٤هـ
الطبقة الثالثة
موسى بن عقبة
(مدني) توفي ١٤١هـ
معمر بن راشد
(بصري) توفي ١٥٠هـ
محمد بن اسحاق
(مدني) توفي سنة ١٥٢هـ
زياد البكائي (كوفي) توفي ١٨٣هـ
ابن هشام توفي سنة ٢١٨هـ
الواقدي
(مدني) توفي سنة ٢٠٧هـ
محمد بن سعد (بصري)
توفي سنة ٢٣٠هـ

وهو أول من ألّف في المغازي ، ووصلتنا كتاباته عن طريق ما أورده عنه الطبري وابن اسحاق والواقدي وابن سيد الناس وابن كثير ، وتناول جوانب مختلفة من حياة الرسول (بدء الوحي ، بعض الغزوات ، بعض الشؤون الخاصة . . .) ، وإن كان لم يمعن في تفاصيل القتال في المغازي . وبعض كتابات عروة جواب مكتوب على أسئلة وُجِّهت إليه من البلاط الأموي . وهو يستعمل **الإسناد** كطريقة عصره وقد كانت قواعده لم تضبط بعد . وقد استطاع بحكم وضعه الحصول على معلومات ووثائق من عائشة وآل الزبير . وكان يحب الشعر ويورده . وامتد اهتمامه إلى **عهد الخلفاء الراشدين** ، ولكن الروايات التي وصلتنا عنه مبعثرة لا تُمَكِّن من الحكم ، « ولنلاحظ هنا ـ مع الدكتور الدوري ـ أننا إذا أردنا أن نتفهّم تطوّر الكتابة التاريخية يلزمنا أن نلاحظ أن **الدراسات حتى في المغازي كانت أعمالاً جماعية ، وأن فعاليات الأفراد تُكَوِّن جزءاً** من مدرسة ، فكان كل واحد من حملة العلم يضيف دراساته وبحوثه إلى دراسات أساتذته . . » .

● ومن معاصري عروة : **شرحبيل بن سعد** (المتوفي سنة ١٢٣هـ/ ٧٤٠م) ، ويقدم قوائم بأسماء الصحابة الذين شاركوا في الأحداث الكبرى مثل البدريين ومن شهدوا أُحُداً والمهاجرين إلى الحبشة والمدينة .

وفي الجيل التالي ، أسهم في توسيع دراسة المغازي : **عبد الله بن أبي بكر ابن حزم** (المُتوفَّي بين ١٣٠ ، ١٣٥ هـ / ٧٤٧ ، ٧٥٢ م) ، **وعاصم بن عمر بن قتادة** (المتوفي ١٢٠هـ/ ٧٣٧م) ، **ومحمد بن مسلم بن شهاب الزهري** (المتوفي سنة ١٢٤هـ/ ٧٤١م) . والأخير هو المؤرّخ الأوّل بين الثلاثة في تقدير الدكتور الدوري : « إذ أنه لم يقتصر على رواية (مغازي) عروة بن الزبير ، بل قام ببحث واسع عن روايات المدينة وأحاديثها ، وكتب ما كان يسمع ليعين ذاكرته ، وقد فحص تلك الروايات ووضعها في إطار متين واضح . ودراسة رواياته التي وصلتنا تجعلنا نميل إلى أنه كان **أول من أعطى (السيرة) ـ وهو التعبير الذي استعمله ـ هيكلاً محدوداً ورسم خطوطها بوضوح** . وتبدأ خطته للسيرة بذكر بعض المعلومات عن قبل الاسلام التي تتصل بحياة النبي محمد ، ثم يتناول النواحي الهامة من الفترة المكية من حياة الرسول ، ثم الهجرة إلى المدينة ، ويتناول

المغازي وفتح مكة وبعض السفارات . . . **وراعى الزهري التسلسل التاريخي في حوادث السيرة ، وأعطى تواريخ الحوادث المهمة ، واعتمد الزهري على الحديث ولم يلجأ للقصص إلا قليلاً** ، وكذلك الأمر بالنسبة لقصص الأنبياء وللشعر . وقد امتدت دراسات الزهري إلى **عهد الخلفاء الراشدين ، كما كان عالماً بالأنساب . واشتهر بقوة الإسناد** ، وهو يعتمد رواية التابعين باعتبارها وافية كافية في حد ذاتها ، ونجد في إسناده (**الإسناد الجمعي**) حيث يدمج عدد من الروايات في خبر متسلسل ، وفي هذا خطوة نحو الكتابة التاريخية المتصلة . **فضلاً عن حرصه على التدوين** ، وقد وجدت أحمال عديدة من مؤلفاته في خزانة الكتب في البلاط الأموي . **وهكذا وضعت خطوط السيرة في القرن الأول الهجري على أيدي المُحَدِّثين ، أما القُصَّاص ـ مثل وهب بن منبه ـ فإنّ أثرهم يظهر بعد جيل الزهري** ، وقد طوّروا السيرة كقصة شعبية وأخذوا من الإسرائيليات » .

وقد كان **موسى بن عقبة** : (المتوفي سنة ١٤١هـ/ ٧٥٨م) من تلاميذ الزهري ، ويبدو **اهتمامه بالإسناد ، وبذكر تواريخ الحوادث** ، وقد استفاد من مُدَوَّنات شيخه بالإضافة إلى الوثائق والروايات الشفوية . ولكن الاعتماد في الروايات المكتوبة بقي على الراوي لا على الكتاب ، وقد اعتمد بالطبع على جهود شيخه بصورة أساسية وأضاف بعد ذلك ما استطاع . وقد روى عنه ابن اسحق والواقدي والطبري وابن سيد الناس وابن كثير .

ونأتي إلى مؤرخ السيرة الشهير **ابن اسحاق** : (المُتوفَّي ١٥١هـ/ ٧٦١م) وهو من أصل فارسي ونشأ بالمدينة ، وقد ألف كتاب المغازي ، وهو أول ما وصلنا في السيرة مختصراً في سيرة ابن هشام . **ووقف علماء المدينة من ابن اسحاق** موقفين مختلفين : فكان هشام بن عروة بن الزبير ومالك ابن أنس يُجَرِّحانه ، وكان ابن شهاب الزهري وغيره يثنون عليه . وروى الخطيب البغدادي أنه في شبابه اتهم بالمغازلة وعُوقب ، ثم اتُّهِم بالتشيّع والقول في القدر . فلما قام العباسيون رحل إلى العراق فنزل الكوفة والجزيرة والري وبغداد واتصل بالمنصور ، وطلب منه كتاباً لابنه المهدي يروي التاريخ منذ آدم إلى يومه ذاك وقيل إنه فعل ، فاستطاله المنصور فاختصره . وقد ألّف كتابه المغازي من مجموع الأحاديث التي سمعها من

المدينة، ثم من مصر حين رحل إليها سنة ١١٥ هـ ، وليس فيها من أثر لأحاديث العراق . وقد بحث بعض المستشرقين في احتمال تأثره بالعباسيين لاتصاله بالمنصور ، وذكروا مثلاً على ذلك روايته عن موقف العباس في غزوة بدر وأنه خرج مُسْتَكْرَهاً . ورُدَّ على ذلك بأن بعض تلاميذ ابن إسحاق في المدينة ـ وهو إبراهيم ابن سعد ـ روى عنه خبراً كهذا قبل اتصاله بالعباسيين .

وقد اختلف فيه علماء العراق كما اختلف من قبل علماء المدينة . وحكى الخطيب البغدادي كثيراً من الأقوال فيه ولم يفصل فيها كعادته ، والمعتدلون قالوا إن سعة علمه لا تنكر ، وأنه لم يكن كاذباً ، ولكنه كان قدرياً وكان يتشيّع ، **وكان لا يتقيّد بالقيود الكثيرة التي يتقيد بها ثقات المُحَدِّثين** . يقول أحمد ابن حنبل : « كان رجلاً يشتهي الحديث ، فيأخذ كتب الناس ويضعها في كتبه » ـ والمُحَدِّثُون لا يرتضون هذا ويشترطون السماع ، و « كان يُحَدِّث عن جماعة بالحديث الواحد ولا يفصل ذا من ذا » ـ والمُحَدِّثُون يأبون إلا أن يُنسب كلّ قول إلى قائله .

لكن لابن إسحاق فضل في « الشكل العلمي » للتأليف التاريخي . . . في جمع الأحداث وترتيبها وسلسلتها .

ومن سمات الكتابة التاريخية للسيرة عند ابن إسحاق ـ في تقدير الدكتور الدوري : « **وجود عنصر القصص الشعبي والاتجاه نحو المبالغة** ، ونحس بأننا انتقلنا إلى علماء هم مؤرّخون أولاً ثم مُحَدِّثُون من الدرجة الثانية » . وقد وصلتنا من ابن إسحاق أقدم سيرة تكاد تكون محفوظة بكليتها ، وتناول الكتاب (المبتدأ) و(المغازي) . وقد «**جمع ابن إسحاق بين أساليب المُحَدِّثين والقُصّاص في كتاباته** ، واستفاد من مختلف نواحي الاهتمام بالمغازي وتواريخ الأنبياء ، فجمع من الأحاديث والروايات التاريخية والإسرائيليات والقصص الشعبي مع كثير من الشعر الصحيح والموضوع . في (المبتدأ) : روى عن أهل الكتاب وعن الداخلين حديثاً في الإسلام ، وأخذ كثيراً عن وهب بن مُنبِّه وعن العجم ، وروى قصصاً عربية قديمة وأقاصيص من أصل يماني . أما رواياته عن (فترة الرسالة) فترجع في

جوهرها إلى أساتذته في المدينة مع إضافات . . . ولكننا نلاحظ أن معلوماته عن الفترة المكية وردت في الغالب دون إسناد ، وكثيراً ما نجد كلمة (قصة) عنواناً لأخباره . . . ويرد الشعر خلال أخباره أو في نهاية الكلام عن الحادث . . . وهذا الشعر ـ بنوعيه الموضوع والصحيح ـ يلقي ضوءاً على التيارات السياسية المعاصرة كالمنافسة بين الأنصار وقريش . . . ويُنتقد ابن إسحاق لاعتماده على أهل الكتاب في الرواية ، ولإيراده كثيراً من الشعر الموضوع ، ولأخطائه في الأنساب ، ولأنه لا يُمَحِّص مصادره ، ولأنه ينقل من كتب الآخرين مباشرة ـ أي دون سماعها من أصحابها . ومع ذلك فإن ابن إسحاق يبدي شكاً ببعض رواياته . . . أما في الشعر فيعترف بضعفه. وأما في الإسناد فلم يكن دقيقاً كما يتطلّب أهل الحديث . . . ويظهر أثر التيارات السياسية الفكرية في التهمة التي وُجِّهت إلى ابن إسحاق من أنه ذو ميول شيعية ، وهي تهمة لا تخلو من أساس . ويوصف (أيضاً) بأنه قدري » . كذلك يُنسب لابن إسحاق كتاب (تاريخ الخلفاء) . « ويبدو ابن إسحاق ـ للدكتور الدوري ـ في (المبتدأ) متأثراً بوهب بن منبه ، وربما كان هذا سبب وجود قسم خاص باليمن فيه . ومع أن تآليفه منفصلة عن بعضها إلا أنها بمجموعها تُعَبِّر عن فكرة تاريخية : وهي كتابة تاريخ عالمي ـ من المبتدأ والمغازي وتاريخ الخلفاء » .

وقد وصلتنا سيرة ابن إسحاق منقحة عن طريق ابن هشام (المتوفى سنة ٢١٨هـ/ ٨١٣م) ، وقد أخذها برواية البكائي التي هي في نظر السخاوي أوثق من رواية يونس بن بكر الشيباني . وقد حاول ابن هشام حذف الضعيف وخاصة في (المبتدأ) ، كما طرح الشعر الموضوع .

وثمّة مؤرخ للسيرة يقاسم ابن إسحاق شهرته ومكانته هو الواقدي : محمد ابن عمر (١٣٠ ـ ٢٠٧هـ/ ٧٤٨ ـ ٨٢٣م) . وكتابه (المغازي) مقصور على العهد المدني من السيرة النبوية . وهو يعرض أولاً إطار الموضوع ، ثم يعقبه بالتفاصيل ، ويبدأ بقائمة مصادره الأساسية وقائمة مغازي الرسول وتواريخها . وحين يذكر الغزوات التي قادها الرسول يُورد أسماء أمراء المدينة في غيابه ، ويتناول تواريخ الغزوات حسب تسلسلها التاريخي ، ويهتم بالتواريخ . وهو أكثر

تدقيقاً من ابن إسحاق في الإسناد وتحقيق التواريخ ، ويقتبس من الشعر باعتدال ويُقَللِّ من القصص . وقد لجأ إلى (الإسناد الجمعي) ليعطي المادة الأساسية في كل غزوة ، ثم يُورد بعد ذلك روايات فردية لإعطاء تفاصيل أو روايات مخالفة . ويبدو اهتمامه بالتفاصيل الجغرافية عن مواقع المعارك ، وقد كان يزورها لاستكمال مادته ، كما كان يُمحِّص المادة التي تصله ويبحث عن الجديد . وقد أعدّ قوائم أوفى للمشاركين في الغزوات « ولكننا نحس بأثر القصص في مغازيه . . . ومع وجود ميول علوية لديه إلا أنه بعيد عن التحزّب » ـ هكذا رأي الدكتور الدوري . أما أحمد أمين فيقول عن الواقدي: إنه كان على اتصال بالعباسيين ، وقد حذف اسم العباس من جملة اسماء أسرى بدر ، وأحياناً كان يُكَنِّي عنه بفلان ولا يُصرِّح باسمه . وقد وقف منه المُحَدِّثُون موقفهم من ابن إسحاق : وثق به مالك ومحمد بن الحسن وأبو عبيد القاسم بن سلام ، وطعن عليه المديني ويحيى بن معين وأحمد بن حنبل . والواقدي لا يأخذ عن ابن إسحاق شيئاً ، ويبدو أنه لم يكن يتقيد بوجوب السماع وكان يأخذ من الصحف والكتب ، كما كان يجمع الأسانيد المختلفة ويجيء بالمتن واحداً مع أن جزءاً من المتن لبعض الرواة وجزءاً آخر لغيرهم . رُوي أن تلاميذه طالبوه بمراعاة إسناد كل جزء من النصِّ لصاحبه ، فجاءهم بغزوة أحد في عشرين مجلداً فاستكثروا ذلك !

وللواقدي كتابات في التاريخ الإسلامي بعد وفاة الرسول صلى اللّه عليه وسلم : عن الردّة ، ويوم الدار أو مقتل عثمان ، وصِفِّين والجمل ، وفتوح الشام والعراق . وهو قد زار العراق والشام والرقة . ويبدو أن كتاب (التاريخ الكبير) يتناول تاريخ الخلفاء حتى سنة ١٧٩هـ/ ٧٩٥م على الأقلّ . وكتابه عن طبقات المُحدِّثين في الكوفة والبصرة يُظهر أثر دراسة الحديث في كتابه التاريخ ، لأنه يساعد المُحَدِّثِين على تحقيق الأسانيد ، ولعله كان نموذجاً لطبقات ابن سعد فيما بعد ، ولم يصلنا لا كتاب التاريخ ولا كتاب الطبقات .

وجاء ابن سعد (المُتوفَّي سنة ٢٣٠هـ/ ٨٤٤م) فألّف (الطبقات الكبرى) . وهو في قسمه الأول : (أخبار النبي) يضع الخطوط الأخيرة لهيكل

السيرة . **وقد كان أكثر دقة وتنظيماً من الواقدي ، ووثائقه أوفى** ، واهتمامه بسفارات النبي أكبر ، وقد اعتبر القسم الذي يتناول ما قبل الإسلام مقدمة لفترة الرسالة . وتوسّع ابن سعـد في الحديث عن شمائل الرسول ودلائل نُبُوَّته مما يعتبر نموذجاً **لأدب الشمائل والدلائل** فيما بعد . ولنستمع إلى د. الدوري يقول : « وهكذا نجد هيكل تاريخ السيرة يثبت نهائياً ، ونرى تواريخ السيرة التالية تتبع نفس الخطة ، وتعتمد بالدرجة الأولى على المواد التي قـدمتها المؤلفـات المذكورة . وخلال القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي انتشرت دراسات السيرة إلى بلدان أخرى خارج المدينة في اليمن والعراق والشام ، وقد بقيت منها آثار قليلة ، ولكنها تـدل على تزايـد الاهتمام بهـذا الحقل من الـدراسات التاريخية » .

وتبقى على الباحث في تراثنا التاريخي أعباء جسام حتى في سيرة رسول الإسلام . . . وما أصدق الدكتور الدوري حيث يقول :

« ويهمّنا بصورة خاصة أن ننبّه إلى **(تاريخ التأريخ) - أو تطور الكتابة التاريخية وما رافقها من مناهج وآراء تاريخية** . ونحن بأمس الحاجة إلى دراسة وبحث (تاريخ التأريخ) لدى العرب، وبدونها تتعذر الكتابة التاريخية النقدية . **إننا لن نستطيع فحص مصادرنا التاريخية ونقد رواياتها وتمييز القوي من الضعيف والأول مـن التالي والأصيل من الموضوع ، ولن نُمَيِّز الروايات التاريخية من القصص ، دون دراسة للمؤرخين ولتطور علم التأريخ عند العرب** . إننا بحاجة لأن نفهم سبب نشأة الكتابة التاريخية عند العرب لنرى دوافع كتابة التاريخ ، واتجاهات المؤرخين وآراءهم التاريخية ، وأسلوبهم في تمحيص الروايات وفي الكتابة ، ونظرتهم إلى أهمية التاريخ ودوره في الحياة الثقافية والحياة العامة . ويهمنا أن نرى **عوامل الوضع والارتباك في الكتابة التاريخية** : من أثر التيارات السياسية والحزبية إلى دور القصاص فيها إلى أثر الشعوبية إلى المؤثرات الدينية ، وأن نرى أثر التطورات العامة في تطور الكتابة التاريخية . وبدون دراسة هذه النواحي يتعذّر علينا أن نفهم قيمة المواد التاريخية المتيسِّرة لدينا ، أو أن ننقد بحوث غيرنا ، أو أن نُخَلِّص تاريخنا من الشوائب التي لحقت به في الماضي

والحاضر . فالطبري مثلاً من مصادرنا الجليلة ، ولكن نظرة إلى ما كتبه عن صدور الإسلام تكشف لنا أننا أمام مجموعة من المؤرخين وغير المؤرخين استند إليهم الطبري : مثل أبي مخنف ، وسيف بن عمر ، وابن الكلبي ، وعوانة بن الحكم ، ونصر بن مزاحم ، والمدائني ، وعروة بن الزبير ، والزهري ، وابن إسحاق ، والواقدي ، ووهب بن منبه ، وكعب الأحبار . . . الخ . وهم يتباينون في الدقة والاتجاه والأسلوب ، وفي طريقة الرواية ، وكلٌّ منهم يحتاج إلى دراسة تاريخية خاصة . ولنأخذ موضوعاً معيناً كمثل وليكن السيرة النبوية ، وهنا تتمثّل أمامنا سيرة ابن إسحاق ومغازي الواقدي باعتبارهما أقدم المصادر ، ثم ابن سعد والطبري ، وقد نرجع إلى مصادر متأخرة مثل ابن سيد الناس (عيون الأثر) وابن كثير (البداية والنهاية) . ولكن هذا الاتجاه وإن بدا مقبولاً قد يوقعنا في مزالق خطيرة ، فسيرة ابن إسحاق (التي هذّبها ابن هشام) هي أقدم سيرة وصلتنا ، وتوازيها مغازي الواقدي . وعند فحص ابن إسحاق نرى أن رواياته وأخباره متباينة في الأهمية ، فالعنصر التاريخي المتين يرجع بالدرجة الأولى إلى الزهري وبعض المحدثين ، وقسم آخر من أخباره مأخوذ من القصص الشعبيْ الذي يغلب عليه عنصر التسلية أو التقوى أو الفخر مع كثير من الشعر الموضوع ، وقسم ثالث يرجع إلى الإسرائيليات وإلى قصص وأخبار وهب بن منبه في فترة ما قبل الإسلام خاصة . وعندئذ يتضح التباين في القيمة والأهمية بين هذه العناصر الثلاثة التي تكون مادة للسيرة لدى ابن إسحاق ، وليس من الممكن في بحث جدي الاكتفاء بذكر أخبار ابن إسحاق دون تمييز بين العناصر الثلاثة المذكورة . ومن ناحية ثانية قد نقول أن ابن سيد الناس أو ابن كثير متأخر ومعلوماته مأخوذة عن مؤرخين سابقين معروفين ـ فهي إذن ثانوية في الأهمية ، وقد يصح هذا على كثير من أخبارهما . ولكننا عند التدقيق نجد كلًّا منهما يحوي مادة أولية ترجع إلى مؤرخين أقدم من ابن اسحاق كالزهري ، وهي ليست موجودة في سيرة ابن هشام ، وبهذا نحصل على مادة تاريخية مهمة . وبعد هذا نستطيع من دراسة المصادر المبكرة والتالية أن نرى تطور المؤرخين العرب في الكتبة عن السيرة حين نقارن مثلاً بين سيرة ابن هشام وعيون الأثر، ونشهد الانتقال من الأخبار التاريخية البسيطة في المصادر المبكرة ـ مثل

عروة ابن الزبير والزهري ، إلى الأخبار التي تسيطر عليها التقوى والقدسية الدينية والتي يختلط فيها الشعور الديني والاتجاه نحو المبالغة بالنظرة التاريخية بصورة قوية . وهكذا نستطيع أن نقوم بدراسة تاريخية للسيرة تستند إلى تقدير لأصولها وإلى نقد تاريخي للروايات عنها » .

التراجم والطبقات :

● على رأس المؤلفات الإسلامية في تراجم الأشخاص **كتب السيرة النبوية** . . . وقد تقدّم الكلام عليها .

● ثم يتلوها **كتب تراجم رواة الحديث** التي اعتُبرت أساساً لعلم(الجرح والتعديل). . **ومن أقدمها: تاريخ البخاري** (المُتوفَّي سنة ٢٥٦ هـ)، وقد جعله **في ثلاث كتب**: كبير مرتّب على الحروف، وأوسط مرتّب على السنين، وصغير. . . وتتابعت التواريخ تعرض **للثقات والضعفاء** جميعاً ، ومنها تواريخ : ابن معين ، والعجلي (المُتوفَّي سنة ٢٦١هـ) ، وابن أبي شيبة ، وأبي عمرو خليفة بن خياط . وهناك كتب **في الثقات وحدهم** : مثل كتب أبي حاتم وابن شاهين والعجلي ، وكتب **في الضعفاء** : مثل كتاب العقيلي (المُتوفَّى سنة ٣٢٣هـ) . ولابن عدي كتاب « الكامل » ، ذيّل عليه ابن الرومية (المُتوفَّى ٦٣٧هـ) كتاب « الحافل » . واشتهر كتاب « ميزان الاعتدال » للذهبي الذي ذيّله العراقي وهذّبه ابن حجر (المُتوفَّي سنة ٨٥٢هـ) في لسان الميزان وتحرير الميزان وتقويم الميزان ، وللذهبي أيضاً « المُغني » في الضعفاء .

وهناك كتب تعرض **لرجال كتاب واحد بعينه** ، ففي رجال البخاري : كتاب أبي نصر الكلاباذي (المُتوفَّي سنة ٣٩٨هـ) ، وفي رجال مسلم : كتاب ابن منجويه (المُتوفَّي سنة ٤٢٨هـ) ، وفي رجال سنن أبي داود : كتاب الغساني الجياني الأندلسي (المُتوفَّي سنة ٤٩٨هـ) ، وألف في رجال النسائي والترمذي : أبو محمد الدورقي ، وفي رجال المُوَطَّأ : السيوطي ، وفي كتب الأئمة الأربعة : ابن حجر في (تعجيل المنفعة) .

وتناول رجال الكتب الستة : كتاب الكمال لعبد الغني المقدسي الجماعيلي (**المُتوفَّي سنة ٦٠٠ هـ**) ، **وله تهذيب أعدّه جمال الدين يوسف المغربي (المُتوفَّي** سنة **٧٤٢هـ**) ، واختصره ابن حجر في « تهذيب التهذيب » ، وفي « التقريب » . كما اختصره الحافظ الذهبي في « تذهيب التهذيب » ، واختصر التذهيب في « الكاشف » ، كما اختصره الخزرجي في « خلاصة التذهيب » .

وهكذا اعُتبر التاريخ من وسائل الحديث في الجرح والتعديل ، إذ يضطلع بالكشف عن رواة الحديث والتمييز بين أهل الغفلة والوهم وسوء الحفظ والكذب والاختراع في الحديث عن طريق إيراد تراجمهم وبيان نقاط ضعفهم ولا سيما في النواحي العقلية والنفسية والعلمية . ويُبَيِّن السخاوي ذلك في قوله : « **إنه لم يُستَعَن على الكذّابين في الحديث بمثل التاريخ** » .

● وهناك **تراجم الصحابة** ، وفي مقدمتها **طبقات ابن سعد** (المتوفي سنة ٢٧٠هـ) ـ صاحب الواقدي وكاتبه ، وهو كتاب ضخم في طبقات الصحابة والتابعين يُعَدُّ من أقدم المصادر . ويتناول السيرة والمغازي في جزءين ، ثم يوقف المؤلف بقية الكتابة على تراجم البدريين والأنصار والمهاجرين ممن لم يشهدوا بدراً ، وتراجم أهل مكة والمدينة والطائف واليمامة والبحرين والكوفيين والبصريين ، ولم يُغفل ابن سعد النساء فجعل **للصحابيات** جزءاً من طبقاته .

وعلى ذكر المرأة نقول : إن الحافظ الذهبي (المتوفي سنة ٧٤٨هـ) خرَّج في كتابه ميزان الاعتدال أربعة آلاف مُتَّهم من الرواة ، ثم قال: « **وما علمت من النساء من اتُّهِمت ولا من تركوها** » . **والحافظ ابن عساكر (المتوفي سنة ٥٧١هـ) كان من شيوخه بضع وثمانون من النساء** .

ويشتمل كتاب (**أسد الغابة في تراجم الصحابة**) **لابن الأثير** (المتوفي سنة ٦٣٠هـ) ، على ٧٥٥٤ ترجمة ، اعتمد فيها المُؤلِّف على من قبله وبخاصة كتب ابن منده وأبي نعيم الأصفهاني وابن عبد البر النمري وأبي موسى المديني .

وألّف **ابن حجر** (المتوفي سنة ٨٥٢هـ) كتاب (**الإصابة في تمييز الصحابة**) . ويدور الكتاب على أربعة أقسام : من وردت صحبته أو ذكره من

طريق صحيحة أو حسنة أو ضعيفة أو منقطعة ، ومن له رواية فقط ، ومن أدرك الجاهلية والإسلام ولم يرد في خبر أنه اجتمع بالنبي ، ومن ذُكر في كتب مُصَنِّفي الصحابة أو مُخَرِّجي المسانيد خطأ . وقد مات ابن حجر قبل أن يجمع في هذا القسم الأخير (المبهمات) . والكتاب جامع دقيق ، فيه قسم للصحابيات ، وقسم للصحابة المعروفين بكناهم . واختصره السيوطي في (عين الإصابة) .

وثمة كتب أخرى في تراجم الصحابة : مثل معرفة الصحابة لأبي أحمد العسكري - وهو مرتّب على القبائل ، وكتاب الصحابة لابن قانع (المُتوفَّي سنة ٣٥١ هـ) ، والاستيعاب لابن عبد البرّ وبه ٣٥٠٠ ترجمة .

● **وثمّة كتب للتراجم المختصة بطائفة معينة من الأعلام - وتعرف بكتب الطبقات** ، وأقدمها « **طبقات الفقهاء والمُحَدِّثين** » **للهيثم بن عدي** (المتوفي سنة ٢٠٧هـ) . وهناك « طبقات الفقهاء » لأبي إسحاق الشيرازي (المتوفي سنة ٤٧٦هـ) في فقهاء المذاهب الأربعة والمذهب الظاهري أيضاً وعلى رأسه الإمام داود الأصبهاني (توفي سنة ٢٧٠هـ) . ويصف المؤرخ السخاوي الكتاب بأنه مختصر جداً .

ثم جاءت الكتب التي تعرض **لطبقات مذهب واحد** ، مثل : « طبقات الشافعية الكبرى » لتاج الدين السبكي (المُتوفَّي سنة ٧٧١ هـ) ، و« طبقات الشافعية » لابن قاضي شهبة الدمشقي (المُتوفَّي سنة ٨٥١ هـ) - وقد تابع السبكي في ترتيب طبقاته بحسب القرون .

وفي طبقات الحنفية : كتاب لعبد القادر بن أبي الوفاء القرشي (المتوفي سنة ٧٧٥هـ) ، وآخر لابن دقماق المصري (المتوفي سنة ٨٠٩هـ) ، وقد توالت الكتب بعدهما . وللحنابلة : طبقات أبي الحسين بن أبي يعلى الفراء الشهير (المتوفي سنة ٥٢٦هـ) ، وقد ذيّله ابن رجب الدمشقي الحنبلي (المتوفي سنة ٧٩٥هـ) - ونشر بعض أجزائه المعهد الفرنسي بدمشق بتحقيق الدكتور سامي الدهان وهنري لاوست . وللمالكية : كتاب « المدارك » للقاضي عياض (المتوفي سنة ٥٥٤هـ) ، ولعله فُقد فيما ضاع من التراث الإسلامي وقد وصفه السخاوي بأنه حافل ، وفي أيدينا « الديباج المذهب » لابن فرحون (المتوفي سنة ٧٩٩هـ) .

وهناك كتاب « تهذيب الأسماء واللغات » لمحي الدين النووي (المتوفي سنة ٦٧٦هـ) الذي ترجم لمن ترد اسماؤهم في كتب الشافعية .

وأما **طبقات المُفَسِّرين** : فأقدم ما نعرفه كتاب السيوطي (المتوفي سنة ٩١١هـ) .

وفي **طبقات القرّاء**: كتاب أبي عمرو عثمان الداني (المُتوفَّي سنة ٤٤٤هـ)، وكتاب شمس الدين الجزري (المتوفي سنة ٨٣٣هـ) ، وكتاب الذهبي المؤرخ الشهير (المتوفي ٧٤٨هـ) ، وله كتاب في **طبقات الحفاظ** من رجال الحديث ، وقد ذيَّل عليه الحسيني الدمشقي (المتوفي سنة ٧١٥هـ) وابـن فهد المكي (المتوفي سنة ٨٧١هـ) والسيوطي .

وكان **للنحويين واللغـويين** كتب الطبقـات الخاصـة بهم : فللسيرافي (المتوفي سنة ٣٦٨هـ) كتاب « أخبار النحويين البصريين » ، وللزبيدي (المتوفي ٣٧٩هـ) كتاب « طبقات النحويين واللغويين » ، ثم جاء كتاب « إنباه الرواة » للقفطي (المتوفي سنة ٦٤٦هـ) شاملاً لتراجم الأدباء والعلماء عامة . ومن الكتب المتأخرة في تراجم النحاة: مؤلف السيوطي « بغية الوعاة » . وافتقدنا كتاباً ضخماً لتاج الدين بن مكتوم (المتوفي سنة ٧٤٩هـ) لأنه « لم ينتشر وبقي في المسوّدة فتفرّقت » ـ كما يقول حاجي خليفة .

وكتب **ابن سلّام الجمحي (طبقات فحول الشعراء)** وهو طليعة الكتب في بابه . وقد ترجم للعشراء من بعده أبو عبد اللّه محمد بن عمران المرزباني (المُتوفَّي سنة ٣٨٤ هـ) . وتشتمل الموسوعة الفنيّة « الأغاني » لأبي الفرج الأصبهاني (المُتوفَّي سنة ٣٥٦ هـ) على أخبار الشعراء والمغنّين والمغنّيات . وكتاب الثعالبي (المتوفَّي سنة ٤٢٩ هـ) « يتيمة الدهر » يقدّم صورة صادقة حيّة لتطوّر الشعر العربي في القرن الرابع وهو مُرَتَّب على حسب الأقاليم . والعماد الأصبهاني (المُتوفَّي سنة ٥٩٧هـ) ، وقد أتمّ يتيمة الثعالبي وتابع الحديث عن الشعر والشعراء بعد الفترة التي تناولها مؤلفها : الباخرزي (المُتوفَّي سنة ٤٦٧هـ) ، والوراق الخطيري (المتوفي سنة ٦٥٨هـ) ، وبلغوا بالتراجم إلى القرن السادس . ولابن سعيد المغربي (المُتوفَّي سنة ٦٧٣هـ) كتاب في شعراء الأندلس .

وأقدم كتب **طبقات الصوفية**: يرجع إلى محمد بن علي الحكيم الترمذي (المُتوفَّي سنة ٢٥٥ هـ) ، ثم ظهر كتاب « طبقات النسّاك » لابن سعيد الأعرابي (المُتوفَّي سنة ٣٤١ هـ) و« أخبار الصوفية والزهّاد » لمحمد بن داود النيسابوري (المُتوفَّي سنة ٣٤٢ هـ) . و« تاريخ الصوفية » لأبي العباس النسوي (المُتوفَّي سنة ٣٩٦ هـ) ، وقسّم أبو عبد الرحمن السلمي (المُتوفَّي سنة ٤٢١ هـ) **طبقات الصوفية » إلى خمس : طبقة الفضيل بن عياض ، وطبقة الجنيد ، وطبقة أبي محمد الحريري ، وطبقة أبي بكر الشبلي ، وطبقة ابن سعيد الأعرابي** . وخلّف لنا أبو نعيم الأصبهاني (المتوفي سنة ٤٣٠ هـ) كتابه « حلية الأولياء » كما خلّف أبو القاسم عبد الكريم القشيري « الرسالة القشيرية » - وهو تلميذ السلمي . ويُعدُّ « صفوة الصفوة » لابن الجوزي (المتوفي سنة ٥٩٧هـ) تهذيباً وتلخيصاً لحلية أبي نعيم وتصحيحاً لرواياتها ، وقد بوّبه صاحبه على البلدان . وأخيراً جاء كتاب الشعراني (المتوفي سنة ٩٧٣هـ) .

وأقدم كتب **طبقات القضاة**: هو « قضاة البصرة » لأبي عبيدة معمر بن المثنّى البصري (المتوفي سنة ٢٠٩هـ). وعن «قضاة مصر» كان كتاب الكندي(المتوفي ٣٥٥هـ) ، ووصله كتاب ابن زولاق (المتوفي سنة ٣٨٧هـ) ، وألّف ابن حجر « رفع الإصر عن قضاة مصر » بلغ فيه المائة الثامنة ، وانتظمت أرجوزة ابن دانيال الموصلي الحكيم ذكر قضاة مصر . أما أرجوزة ابن اللبودي فقد عرضت لقضاة دمشق . وفي « قضاة الأندلس » كتاب لأبي عبد الله الخشني (المتوفي سنة ٣٦١هـ) الذي بلغ في تراجمه ولاية القاضي الشهير المنذر بن سعيد ، وهناك كتاب أبي الحسن النباهي المالقي المسمّى « المرقبة العليا فيمن ولى القضاء والفتيا » .

ولم تحظ **طبقات الأطباء**: بالوافر من إنتاج كتاب التراجم ، وعندنا فيها « عيون الأنباء » لابن أبي أصيبعة (المتوفي سنة ٦٦٨هـ) ، وقد بوّبه حسب البلدان والأمم والملل ، وذيّله الطبيب المصري المعاصر الدكتور أحمد عيسى إلى سنة ١٣٦١هـ - رحمه الله وجزاه خيراً عن علمه وفضله .

وقد ترجم ابن أبي أصيبعة في كتابه لمن جمعوا بين الطب والفلسفة ، وكذلك

فعل القفطي في « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » (المتوفي ٦٤٦هـ) .

أما الكتب المختصة بتاريخ **الفلاسفة والحكماء** وحدهم : فمنها (صوان الحكمة) لأبي سليمان المنطقي السجستاني في القرن الرابع ، وأعقبه في القرن السادس كتاب البيهقي - وهو غير المُحَدِّث - (تُوفِّي سنة ٥٦٥ هـ) بكتاب (تاريخ حكماء الإسلام) .

● **التراجم الجامعة** : لعل أول كتب التراجم الجامعة التي لم يقصرها مؤلفوها على طبقة خاصة كتاب: «**نزهة الألّباء في طبقات الأدباء**» لكمال الدين الأنباري (المتوفي سنة ٥٧٧هـ) ، وقد أكثر من تراجم اللغويين والنحاة والأدباء ، ورتّبه على حسب سني الوفاة . واشتهر « **معجم الأدباء** » **لياقوت الحموي** (المتوفي سنة ٦٢٦ هـ) - جمع فيه ما وقع له « من أخبار النحويين واللغويين، والنسّابين والقرّاء ، والأخباريين والمؤرخين والورّاقين ، والكتّاب المشهورين وأصحاب الرسائل المدوّنة ، وأرباب الخطوط المنسوبة والمغيّبة ، وكل من صنّف في الأدب تصنيفاً أو جمع فيه تأليفاً » . ولعل اهتمام ياقوت بتراجم الوراقين مرجعه حنينه إلى حرفته الأولى . وهو يطنب في بعض التراجم ، ويوجز - إلى حدّ الإخلال - في بعضها الآخر ، حتى رأى الأستاذ محمد كرد علي في (كنوز الأجداد) أن التراجم الوجيزة مدسوسة على المؤلف . ولا يرى الأستاذ محمد عبد الغني حسن هذا الرأي ويقول عن ياقوت: «كانت فيه طبيعة المؤرخ المحقق، فهو يتثبّت ويعارض رواية برواية ، ويُرجِّح بين الإثنين ويسأل المُترجم لهم عن تواريخ ميلادهم ، ويستخبر غيرهم عن تواريخ وفياتهم . . . » .

والكتابان سالفا الذكر يعرضان أصلاً لطائفة خاصة اتسع نطاقها نسبياً ، أما التراجم الجامعة بحق ففي: «**وفيات الأعيان**» **لقاضي القضاة ابن خلكان** (المُتوفَّي سنة ٦٨١هـ) ، وكان معاصراً لياقوت وإن لم يتلاقيا . وكتابه سجل شامل غير مقصور على طائفة مخصوصة ، وقد حدد منهجه بقوله : « إني بذلت الجهد في التقاطه من مظان الصحة ، ولم أتساهل في نقله ممن لا يُوثق به بل تحرَّيت فيه حسبما وصلت القدرة اليه » . وقد بلغ من إعجاب نيكلسون بالكتاب أنه قرّر في (تاريخ العرب الأدبي) Litterary History of Arabs أن ابن خلكان أول مسلم ألف

في التراجم القومية العامة ، وتابعه جب في (دائرة المعارف الإسلامية) على هذا الرأي وقد تجاهلا الأنباري وياقوت. هذا وقد ترجم كتاب ابن خلّكان إلى الفارسية في القرن التاسع الهجري، وترجم إلى التركية سنة ١٢٨٠هـ ، وترجمه المستشرق الفرنسي دي سلان إلى الفرنسية في القرن الماضي . وقام علماء بتذييله، مثل ابن شاكر في (فوات الوفيات) ، وقام آخرون باختصاره او نقده . وهناك كتاب (الوافي بالوفيات) للصفدي (المتوفي سنة ٧٦٤هـ) ، والإعلام بوفيات الأعلام للذهبي .

● **التراجم حسب الأزمان**: ومنها كتاب علم الدين البرزالي (المتوفي سنة ٧٣٩هـ) « مختصر المائة السابعة » ، وكتاب الإدفوي المؤرخ المصري (المتوفي سنة ٧١٨هـ) (البدر السافر) ، ولابن حجر العسقلاني كتاب (الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة) لم يهمل فيه أعلام النساء ، ولا ملوك التتر وأمراء المغول وسلاطين الأتراك ، وقام السيد عبد الحي الحسني من رجال القرن ١٣هـ بإكمال نقص الكتاب في تراجم علماء الهند فألّف كتابه (نزهة الخواطر) . وكتب السخاوي (المتوفي سنة ٩٠٢هـ) (الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع) ، كما كتب الغزي « المتوفي سنة ١٠٦١هـ » (الكواكب السائرة في أعيان المائة العاشرة) . وأخيراً ظهر كتاب المرحوم أحمد تيمور (تراجم أعيان القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر) ـ ولم يفسح له الأجل كي يتمه .

وهناك **التراجم الحولية سنة فسنة** : وقد ألف ابن شاكر الكتبي (المتوفي سنة ٧٦٠هـ) كتاب « عيون التواريخ » على حسب السنين لا على حسب أسماء الأعلام . ومن المؤرخين من عُني بالترجمة للأعلام بوجه خاص **حسب وفيات كل سنة** : ومنهم ابن الجوزي في « المنتظم » ، وابن كثير في « البداية والنهاية » ، وابن العماد الحنبلي « المتوفي ١٠٨٩هـ » في « شذرات الذهب » .

كما أُدرجت بعض التراجم في **كتب التاريخ العام** ، يتناولها المؤلفون بالبسط حين تعرض مناسباتها ، كما فعل الطبري وابن الأثير والذهبي وابن تغري بردى والسيوطي والجبرتي في كتبهم .

● **التراجم حسب البلدان** : هناك كتب تعالج تواريخ البلدان وجغرافيتها فتذكر أسماء مشاهير كلّ بلد مع نبذ موجزة عن بعضهم أحياناً ، لكنها خلوٌ من التراجم بمعناها الصحيح مثل : فتوح البلدان للبلاذري (المُتوفّى سنة ٢٧٩ هـ) ، وفتوح الشام للواقدي ومعجم البلدان لياقوت ، والمسالك والممالك للبكري (المُتوفَّى سنة ٤٨٧ هـ) ، ومسالك الأبصار للعمري (المُتوفَّى سنة ٧٤٩ هـ) . ولكن هناك تواريخ للبلدان امتلأت بالتراجم مثل « تاريخ بغداد » للخطيب البغدادي (المُتوفَّى سنة ٤٦٣ هـ) ، وقد ذكر فيه تاريخ المدينة وتطوّرها العمراني ووصف معالمها ثم ترجم للأعلام وفقاً لترتيب المعجم . وهناك كتاب ابن عساكر الضخم « تاريخ دمشق » وقد جرى في الترجمة للأعلام على طريقة الإسناد مثل البغدادي ، ثم كتاب « الإحاطة في أخبار غرناطة » للوزير لسان الدين ابن الخطيب (المُتوفَّى سنة ٧٧٦ هـ) . واشترك في كتاب « المُغرب في حلى المغرب » ستة من علماء الأندلس لمدى أكثر من مائة سنة : منهم الحجاري وابن سعيد . وللأزرقي (المُتوفَّى سنة ٢٢٣ هـ) كتاب « تاريخ مكة » ، ولأبي نعيم الأصبهاني (المُتوفَّى سنة ٤٣٠ هـ) كتاب « تاريخ أصبهان » ، وللسمعاني « تاريخ مرو » ، وللحاكم « تاريخ نيسابور » ، ولابن ماجه « تاريخ قزوين » ، وللصدفي « تاريخ مصر » ، ولابن النجّار « تاريخ المدينة » ـ وهكذا .

● **التراجم المُفْرَدة** : وهي التراجم التي يُفْرَد إحداها لشخص واحد بعينه لا تتعدّاه ، وقد تُعرف **بالسِيَر والمناقب** . ومنها كتاب « اليميني » في سيرة محمود الغزنوي للعتبي (المتوفي سنة ٤٢٧هـ) ، وقد شرحت بأقلام المنيني والكرماني والخوارزمي وابن محفوظ وحميد الدين . وكتب ابن الجوزي في سير عمر بن الخطاب ، وعمر بن عبد العزيز ، وابن حنبل . وكتب فخر الدين الرازي (المُتوفَّي سنة ٦٠٦هـ) في سيرة الشافعي . وكتب ابن حجر في سيرة السيد البدوي والسيد عبد القادر الجيلاني . كما ترجم السخاوي لشيخه ابن حجر . وكتب السيوطي في مناقب مالك وأبي حنيفة ، كما نجد مناقب مالك للذهبي ومناقب أبي حنيفة للكردي ومناقب الشافعي للبيهقي .

● **التراجم الذاتية** autobographies وفيها يُترجم الكاتب لنفسه ، ومنها

مذكرات الأمير العربي أسامة بن منقذ (المُتوفَّي سنة ٥٨٤هـ) في كتابه « الاعتبار » ، وهي تُصَوِّر سيرته وفروسيته كما تُعطي ملامح المجتمع الإسلامي في العصر الأيوبي . كذلك ترجم ابن سينا لنفسه (توفي سنة ٤٢٨هـ) . وعرض بعض المؤلفين بأنفسهم تراجمهم خلال كتبهم ، كما في مؤلفات السيوطي والسخاوي ولسان الدين بن الخطيب والمقري . وتحدث ابن خلدون (المتوفي سنة ٨٠٨هـ) عن رحلته في (التعريف) ، كما فعل ابن جبير (المتوفي سنة ٦١٤هـ) ، وابن بطوطة (المُتوفّي سنة ٧٧٩هـ) ، ومن ثنايا هذه الرحلات يمكن أن تُستمدّ المعلومات عن جوانب من حياة مؤلفيها .

● **تراجم مبثوثة : في كتب « المؤتلف والمختلف » لرواة الحديث** ـ وتتناول **اتفاق الأسماء في الخط واختلافها في النطق** : ألّف في هذا عبد الغني بن سعيد والدارقطني ، **والمتشابه هو أن تتفق أسماء الرواة خطّاً ونطقاً** : وألّف فيه الخطيب واختصره السيوطي والذهبي وابن حجر .

وترد التراجم أيضاً في ثنايا كتب «الأسماء والكنى والألقاب»:لابن حنبل والدولابي وابن الفرضي والشيرازي الفارسي وابن حجر والسخاوي والبخاري ومسلم والنسائي وابن المديني وابن منده ، وفي كتاب « الحاكم الكبير » وكتب « المقتني » للذهبي و« الاستغناء » لابن عبد البرّ و« المنى » للسيوطي .

كما تنبث التراجم في كتب الأنساب وقد تقدّم ذكرها .

وأدخل بعض الأدباء التراجم في **كتب الشروح اللغوية والنحوية والأدبية** ، كما فعل ابن نباتة (المتوفي سنة ٧٦٨هـ) في شرح رسالة ابن زيدون « شرح العيون » ، والبغدادي (المتوفي سنة ١٠٩٣هـ) في « خزانة الأدب » ، وعبد الرحيم العباسي (المتوفي سنة ٩٦٣هـ) في « معاهد التنصيص شرح شواهد التلخيص » في علوم البلاغة .

وتحتاج الترجمة باعتبارها مركّزة على أخبار شخص معين إلى تمحيص الأخبار والتدقيق في العرض والتحليل والإنصاف والتجرّد في الحكم . وقد وضع **السخاوي** مناهج للمؤرخين في كتابه « الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ » ، وتكلم

عن الإنصاف والتجرد، ولكنه في مؤلفه « الضوء اللامع » قد أطلق لسانه في السيوطي وغمز المقريزي ، على أن رأي ابن حجر شيخ السخاوي في المقريزي كان غير ذلك ، إذ عُرف ابن حجر المُحَدِّث الجليل بالتجرّد .

والمُتَرْجِم لا يؤدِّي واجبه إلا إذا حقق الروايات المتعارضة . . فقد تتناقل الألسنة والأقلام رواية تحمل أدلة نقضها في ذاتها . زعم سهيل بن ذكوان أنه روى عن السيدة عائشة وأنه لقيها بواسط ، مع أن أم المؤمنين توفيت سنة ٥٨هـ وبنى الحجاج واسط بعد ذلك بكثير ـ ولقد صحح المؤرخ السخاوي هذا الزعم . وقصة العباسة المتداولة تزعم أن الرشيد زوّجها لجعفر البرمكي على ألا يقربها ، فكيف يشترط خليفة عبّاسي في إبان ازدهار الدولة والفقه هذا الشرط الغريب ، وكيف يرضى به الزوجان ؟ ـ وقد عرض لتمحيص الرواية ابن خلدون .

ويبدو اهتمام المؤرخين بتواريخ الوفاة أكثر من اهتمامهم بتواريخ المولد ، وعلى الرغم من تحقيقهم لها فقد وقع في بعضها خلط واضطراب وروايات متعددة ، وربما رجح الكاتب قولاً على قول .

وقد يرجع مؤلفو التراجم في معلوماتهم إلى الاتصال الشخصي ، كما في ترجمة بهاء الدين بن شداد لصلاح الدين الأيوبي ، وترجمة العتبي لمحمود الغزنوي ، وترجمة لسان الدين لمحمد بن يوسف ملك غرناطة . **وقد تكون المعلومات سماعية ، وهنا تعتبر طريقة الإسناد الإسلامي سبيل الأمان والضمان** ، كذلك يرجع المؤلفون إلى كتب من سبقوهم وقد يذكرون مراجعهم منها .

وترتيب الأعلام في التراجم يجري حسب حروف المعجم ، وقد يبدأ بعض المؤلفين بالمحمدين تيمناً بالرسول ـ مثل البغدادي والنووي والصفدي والسيوطي . ويُسبِّب ترتيب الأعلام بحسب الأسماء الأصلية ـ لا بحسب شهرتها ـ للباحث جهداً في البحث والتنقيب ، كما يقابل الباحث صعوبة تشابه الأعلام في الخط والحروف ، سيما بالنسبة لظروف الكتابة العربية وأخطاء النساخ في النقط والهمزات والحركات . ومن أجل ذلك كانت كتب (**المؤتلف والمختلف**) كما سبقت الإشارة ، ومنها كتب الآمدي (المتوفي سنة ٣٧٠ هـ) ، والدارقطني (المتوفي سنة ٣٨٥ هـ) ، وعبد الغني بن سعيد (المتوفي سنة ٤٠٩ هـ) . وألّف

الخطيب البغدادي (تلخيص المتشابه في الرسم وحماية ما أشكل منه عن نوادر التصحيف والوهم) ، كما كتب في الموصوع نفسه ابن ماكولا (المتوفي سنة ٤٨٦ هـ) ، وأبو علي الجياني الأندلسي (المتوفي سنة ٤٩٨ هـ) . وفي التشابه الذي يدفع إلى الالتباس كتب أبو أحمد العسكري (المتوفي سنة ٣٨٢ هـ) كتابه المسمى (التصحيف والتحريف) ، وألف الذهبي (المشتبه في الأسماء والأنساب) .

وكثيراً ما تتعرّض كتب التراجم الإسلامية **للتلخص أو التهذيب أو التذييل ، فقد** اختصر الذهبي كتاب « إنباه الرواة » للقفطي ، واختصر جمال الدين شاهين كتاب ابن حجر (رفع الأصر) ، واختصر ابن تغري بردى كتابه (النجوم الزاهرة) في كتابه (الكواكب الباهرة) ، كما اختصر كتابه الواسع في التراجم (المنهل الصافي) في كتابه (الدليل الشافي) ـ وقام باختصار الكتابين نفسه ، وقد يكون من الاختصار حذف الأسانيد .

والمُعَاصَرَة في التراجم تعين على جمع المادة التاريخية ، ولكنها قد تسوق للمحاباة والتحامل. وتجلّى ذلك في محاباة المسعودي للخليفة القاهر مثلاً، وفي تحامل السخاوي على السيوطي والبقاعي . وقد اشتهر ما صنعته المُعَاصَرَة والمنافسة بين أبي حيان التوحيدي وبين الصاحب بن عباد وأبي الفضل بن العميد ، حتى قدم أبو حيان صورة مستقبحة للصاحب ابن عباد تناقض ما كتبه الثعالبي مثلاً .

كذلك يبدو التحامل سافراً في الكتابة عن الأمويين خلال العصر العباسي .

التاريخ العام :

يقول الدكتور الدوري : « تفسر العلاقات الثقافية والتطورات الثقافية : **التطور من روايات الرواة إلى كتب الأخباريين وكتب الأنساب ، ومن الروايات الشفوية إلى المؤلفات المكتوبة** . وما طلع القرن ٣ هـ حتى نجد **الاتجاهين التاريخيين : اتجاه المدينة واتّجاه الكوفة والبصرة ـ يلتقيان** في حقول مشتركة للدراسة التاريخية وفي

آراء تاريخية مشتركة . وأنتجت الدراسات التاريخية السابقة مادة تاريخية واسعة على مستويات مختلفة من الدقة ، كما أن الاتجاه نحو استعمال أسلوب المُحَدِّثين في النقد ازداد قوة واستقرّ في العراق . . . ثم إن المبادىء الإسلامية والاتجاهات الإسلامية تفوّقت بصورة حاسمة على الاتجاهات القَبَلِيَّة في المجتمع ، فأثّرت هذه العوامل بمجموعها على نطاق الدراسات التاريخية . . . وقد شهد النصف الثاني للقرن ٣ هـ ظهور مؤرخين لا تحدهم مدرسة أو اتجاه سابق ، بل حاولوا أن يستفيدوا من مواد السيرة ومن كتب الأخباريين والأنساب والمصادر الأخرى الميّسَّرة ، وشملت دراستهم الأمة بصورة منظمة ، وكان عملهم في انتقاء المادة بعد النقد والفهم عاماً أو عالمياً » . ويقول أحمد أمين : « ولكن طبقة أبي مخنف وسيف بن عمر والمدائني وأمثالهم ـ لم يكن تأليفهم على العموم مرتباً ، ولا عملهم مسلسلاً منظماً ولا شاملاً وافياً ـ كما يدل على ذلك ما نقل عنهم . . إنما كثر الترتيب والتنظيم في الطبقة التي أتت بعدهم ، وهي طبقة البلاذري وابن جرير الطبري . وكان الطبري أكثر تنظيماً وأميل إلى تنسيق الحوادث وترتيبها حسب السنين ، وله الفضل في أنه جمع في كتابه زبدة ما ألّفه المؤرخون قبله » .

ولم يغفل المؤرخون في تآليفهم عن التاريخ العام : تاريخ الفرس والروم وهم جيرانهم وقد اتصلت علاقات العرب بهم سلماً وحرباً وجاهلية وإسلاماً، كما لم ينسَ المسلمون تاريخ اليهود والنصارى وهم الذين سبقوهم إلى الدين والكتاب ، وكان لهم معهم في الإسلام جولات في الجدل والنقاش أو جولات في السيف والحسام .

ونحن إذا استعرضنا تاريخ الطبري نستطيع أن نتعرف منه رواة الأخبار لكل أمة : من كانوا في الطبقة الأولى ، ومن كانوا الطبقة الثانية ـ وهكذا حتى وصلت إليه . فهو ينقل عن وهب بن منبه كثيراً في أخبار خلق العالم وما إليه ، كما ينقل عن ابن جريج الرومي كثيراً من ذلك ومن أخبار النصرانية ، ونجد كثيراً في رواته من كانوا من أصل يهودي أو نصراني ـ كعبد الرحمن بن دانيال وأسباط . وفي بعض المواضع تكاد تكون سلسلة الرواية واحدة « عمرو عن أسباط عن

السدي » ، وهو يقول في تاريخ الفرس : « ذكر العلماء بأخبار الأمم السالفة من العجم والعرب كذا . . » . ومن هذه الطرق وأشباهها كتب المسلمون تاريخ اليهود والنصارى والسريانيين وملوك بابل ، وتاريخ الفرس واليونان والروم .

وهنا يكثر الوضع وتتزاحم الأساطير : لبعد العهد ، وضعف النقل ، وأهواء المحاباة والتحامل إزاء الأمم والديانات والثقافات المختلفة .

من أعلام المؤرخين :

ونحن الآن إذ نصل إلى قلب المحاولات العلمية للتأليف التاريخي ، ونبلغ قمة الخط البياني لتطور هذه الجهود ، فإن من المناسب أن يخصّ بشيء من التفصيل بعض الأعلام الذين نضج على أيديهم علم التاريخ عند المسلمين .

● **الطبري** : (٢٢٤هـ - ٣١٠هـ/ ٨٣٩ - ٩٢٢م) .

عالم فقيه ينسب إلى طبرستان جنوب بحر قزوين ، ألّف في التفسير ، كما ألّف في التاريخ ،وكتابه التاريخي هو الذي يعنينا« **تاريخ الأمم والملوك** » أو « تاريخ الرسل والملوك » . . . .

وهو كتاب عام يبدأ **من بدء الخليقة** وينتهي سنة **٣٠٢** هـ ، يستهله ببدء الخلق وسير آدم والأنبياء ، ثم أخبار بني إسرائيل وملوك بابل والفرس ، وصلاتهم باليونان والرومان .

وينتقل المؤلف بعد ذلك إلى **نسب الرسول** ، فيروي بعض أخبار آبائه وأجداده ويعرض السيرة النبوية . ثم يمضي يتابع أحداث المسلمين يرويها سنة فسنه على الطريقة المعروفة **بالحوليات** Annales ، فيذكر السنة ويروي ما حدث فيها من أحداث في البلدان الإسلامية المختلفة ، وربما حدثت الحادثة الواحدة في جملة سنين فيُفَرِّق الطبري تاريخها على مر السنين .

وهو يذكر في كل حادثة سندها : يذكر من أنبأه بها ومن نقلها هذا عنه ـ

وهكذا . ولقد جمع أكبر مادة لتاريخ هذه العصور وروى في أشهر الحوادث الروايات المختلفة في الموضوع الواحد ، مما يمكن الباحث من المراجعة والموازنة والترجيح .

ويتحدث الأستاذ محب الدين الخطيب رحمه اللّه عن كتاب الطبري ومنهجه وكيفية الانتفاع منه فيقول :

« ونحن نعتبر تاريخ الطبري الآن من أقدم مصادرنا ، وكان تاريخ الطبري في النصف الثاني من القرن الثالث (أي قبل أحد عشر قرناً) يُعَدُّ من مصادر التاريخ الإسلامي الحديثة بالنسبة إلى المصنَّفات التي دُوِّنت قبله بثلاثة بطون بل بأربعة . ولعلّ أقدمها: مغازي مؤرخ المدينة موسى بن عقبة الأسدي سنة ١٤٠ هـ ، وهو الذي يقول فيه الإمام مالك : عليكم بمغازي ابن عقبة فإنه ثقة وهي أصح المغازي . وابن عقبة من تلاميذ عروة بن الزبير وعلقمة بن وقاص الليثي ، ومن طبقة تلاميذه العراقيين: سيف بن عمر التميمي الكوفي المُتوفَّى بعد سنة ١٧٠ هـ، وله في سنن الترمذي حديث واحد . والطبري يروي عنه بواسطتين ـ أي عن شيوخه ، وهم عن شيوخهم الذين كانوا تلاميذاً لسيف . ومن طبقة تلاميذ موسى ابن عقبة: مؤرخ الشام أبو اسحاق الفزاري الحافظ المتوفي سنة ١٨٦ هـ ، وهو حفيد أسماء بن خارجة الفزاري ، وكان له كتاب في التاريخ أثنى عليه شيخ الاسلام ابن تيمية في (مقدمة أصول التفسير) بعد أن قال : (**إن أعلم الناس بالمغازي أهل المدينة** ثم أهل الشام ثم أهل العراق . **فأهل المدينة : أعلم بها لأنها كانت عندهم ، وأهل الشام : كانوا أهل غزو وجهاد فكان لهم من** العلم بالجهاد والسير ما ليس لغيرهم ، ولهذا أعظم الناس كتاب أبي اسحاق الفزاري الذي صنّفه في ذلك، وجعلوا الأوزاعي أعلم بهذا الباب من غيره من علماء الأمصار) . ويأتى بعد ذلك من تلاميذ موسى بن عقبة: طبقة يحيى بن سعد بن أبان بن سعيد بن العاص الأموي المتوفي سنة ١٩٤ هـ ، ومن مؤرخي الشام الوليد بن مسلم أبو العباس الدمشقي مولى الأمويين المتوفي سنة ١٩٥ هـ ، ومحمد بن عمر الواقدي المدني قاضي العراق المتوفي سنة ٢٠٧ هـ ، ثم كاتبه المؤرخ الحافظ

الثقة محمد بن سعد بـن منيع البصري (١٦٨ ـ ٢٣٠) . ومن هذا الجو العلمي استمدّ أبو جعفر الطبري هديته الكبرى إلى الأمم الإسلامية ، بما سجله وخلده من جهود شيوخه وشيوخ شيوخه ومن سبقهم إلى زمن التابعين والصحابة ، فلم يترك مهماً من أخبار سلف الأمة مما أُثر عن الأئمة الذين سمينا بعضهم إلا وقد دوَّن طرفاً منه ، **ناسباً كل خبر إلى صاحبه** وإلى من يرويه عنهم صاحب ذلك الخبر من شيوخه وأسلافهم .

« ولم يقتصر الطبري على المصادر التي أشرت إلى بعضها ، بل أراد أن يقف قارئـه على مختلف وجهات النظر ، فأخذ عن مصادر أخرى قد لا يثق هو بأكثرها ، إلا أنها تفيد عند معارضتها بالأخبار القوية ، وقد تكمل بعض ما فيها من نقص . كما صنع بنقله كثيراً من أخبار **أبي مخنف** لوط بن يحيى الأزدي ، الذي قال فيه الحافظ الذهبي في ميزان الاعتدال : (أخباري تالف لا يوثق به ، تركه أبو حاتم وغيره) ، وقال ابن معين : ليس بثقة وقال مرة : ليس بشيء ، وقال ابن عديّ : (شيعي محترق ، صاحب أخبارهم ، مات قبل السبعين ومائة) ـ فقد نقل الطبري من أخباره في مئات المواضع . ولو أن الذين ينقلون عن الطبري ويقفون عنده استقوا أخبارهم من لوط بن يحيى هذا واكتفوا بعزوها الى الطبري لظلموا الطبري بذلك ، وهو لا ذنب له بعد أن **يُعَيِّن لقارئه مصادر أخباره ، وعليهم أن يعرفوا نزعات أصحاب هذه المصادر ويزنوها بالموازين العادلة اللائقة بهم وبها** .

« إن مثل الطبري ومن في طبقته ـ من العلماء الثقات المُتثبِّتين ـ في إيرادهم الأخبار الضعيفة كمثل رجال النيابة الآن إذا أرادوا أن يبحثوا في قضية فإنهم يجمعون كل ما تصل إليهم من الأدلة والشواهد المتصلة بها ، مع علمهم بتفاهة بعضها أو ضعفه ، اعتماداً منهم على أن كل شيء سيُقدَّر بقدره . وهكذا الطبري وكبار حملة الأخبار من سلفنا كانوا **لا يُفَرِّطون في خبر مهما علموا من ضعف ناقله ، خشية أن يفوتهم بإهماله شيء من العلم ولو من بعض النواحي ، إلا أنهم يُوردون كل خبر معزواً إلى راويه ليعرف القارىء قوة الخبر من كون رواته ثقات أو ضعفه من كون رواته لا يوثق بهم** . وبذلك يرون أنهم أدوا الأمانة ، ووضعوا بين

أيدي القراء كل ما وصلت إليه أيديهم . قال الحافظ ابن حجر في ترجمة الطبراني من لسان الميزان : **إن الحفّاظ الأقدمين يعتمدون في روايتهم الأحاديث الموضوعة مع سكوتهم عنها على ذكرهم الأسانيد** ، لاعتقادهم أنهم متى أوردوا الحديث بإسناده فقد برئوا من عهدته ، وأسندوا أمره إلى النظر في إسناده .

« ومن فوائد إيراد الحادث الواحد بأخبار من طرق شتى وإن كانت ضعيفة ، قول شيخ الإسلام ابن تيمية في مقدمة تفسير القرآن : إن تعدد الطرق مع عدم التشاعر أو الاتفاق في العادة يوجب العلم بمضمون المنقول (أي بالقدر المشترك في أصل الخبر) ، لكن هذا ينتفع به كثيراً في علم أحوال الناقلين ، (أي نزعاتهم والجهة التي يحتمل أن يتعصب لها بعضهم) ، وفي مثل هذا يُنتفع برواية المجهول والسيء الحفظ وبالحديث المرسل ونحو ذلك ، ولهذا كان أهل العلم يكتبون مثل هذه الأحاديث ويقولون : إنه يصلح للشواهد والاعتبار ما لا يصلح لغيره . قال أحمد : قد أكتب حديث الرجل لأعتبره .

« ومن الإنصاف أن نشير إلى أن اتساع صدور أئمة السنّة ـ من أمثال أبي جعفر الطبري ـ لإيراد أخبار المخالفين من الشيعة وغيرهم ، دليل على حريتهم وأمانتهم ورغبتهم في تمكين قرائهم من أن يَطَّلِعُوا على كل ما في الباب ، واثقين من أن القارىء الحصيف لا يفوته أن يعلم أن مثل أبي مخنف موضع تهمة ـ هو ورواته ـ فيما يتصل بكل ما هم متعصبون له ، لأن التعصب يبعد صاحبه عن الحق أما سعة الصدر في إيراد أخبار المخالفين فهي دليل على عكس ذلك . . . وعلى القارىء الحصيف أن يأخذ ما صفا ويدع ما كدر وأن يستخلص الحق عندما يكون موزعاً أو معقداً » .

« وإنما ينتفع بأخبار الطبري **من يرجع الى تراجم رواته في كتب الجرح والتعديل** . فتراجم شيوخه مباشرة وشيوخهم توجد في الأكثر في مثل : تذكرة الحفاظ للذهبي ، وتراجم الرواة الذين كانوا الى أواخر المائة الثانية توجد في : خلاصة تذهيب الكمال للصفي الخزرجي وتقريب التهذيب وتهذيب التهذيب للحافظ ابن حجر . والذين تناولهم الجرح من الضعفاء : يترجم لهم الحافظ الذهبي في ميزان الاعتدال والحافظ ابن حجر في لسان الميزان فضلاً عما ورد في طبقات ابن سعد

وتاريخ بغداد للخطيب وتاريخ دمشق لابن عساكر وتاريخ الإسلام للذهبي والبداية والنهاية لابن كثير. وإن كتب مصطلح الحديث تُبيِّن الصفات اللازمة للراوي، ومتى يجوز الأخذ برواية المخالف. ولا نعرف أمّة عُني مؤرّخوها بتمحيص الأخبار وبيان درجاتها وشروط الانتفاع بها كما عُني بذلك علماء المسلمين، وإن العلم بذلك من لوازم الاشتغال بالتاريخ الاسلامي . أما الذين يحتطبون الأخبار بأهوائهم ولا يتعرَّفون إلى رواتها ، ويكتفون بأن يشيروا في ذيل الخبر إلى أنَّ الطبري رواه في صفحة كذا من جزئه الفلاني ويظنون أنّ مهمتهم انتهت بذلك ، فهؤلا من أبعد الناس عن الانتفاع بما حفلت به كتب التاريخ الاسلامي من ألوف الأخبار . . . ولو أنهم تمكنوا من علم مصطلح الحديث ، وأنسوا بكتب الجرح والتعديل ، واهتموا برواة كل خبر كاهتمامهم بذلك الخبر ، لاستطاعوا أن يعيشوا في جوّ التاريخ الإسلامي ولتمكنُّوا من التمييز بين غث الأخبار وسمينها ، ولعرفوا للأخبار أقدارها بوقوفهم على أقدار أصحابها » .

وهذا ما يراه أيضاً الدكتور عبد المنعم ماجد حيث يقول : « ومن ناحية أخرى يجب الحذر في تلقي هذه الروايات ، لأن معظم الكتب عن الدولة العربية وصلتنا من العهد العباسي الذي كان في عداء مع العرب . وعليه ، فإن مؤرخ الدولة العربية الحديث عند اطلاعه على الكتب الأصلية مضطر الى تقبل تكرار أسماء الرواة ، وتحري صحة الحقيقة التاريخية بنفسه ، لأن قصد مؤرخي الاسلام الأوائل لم يكن غير استيعاب الأخبار والمحافظة على كيفية اتصالها » .

وهو يقول عن الطبري: «ومع أن معظم مصادر الطبري من العراق، إلا أنه اتخذ موقف المؤرخ المحايد الذي غرضه استيعاب الأخبار والمحافظة على صحتها من أفواه الرواة » .

فشعار الطبري إذن : العهدة على الراوي .

فقد كتب الطبري عن التاريخ منذ خلق آدم ، وهو لم يعاين بالطبع الأحداث طوال تلك الدهور والأحقاب حتى يخبر عن معاينة يقينية ثابتة . . . وإنما نقل أقوالاً وسمّى قائليها ، وترك للباحث الحكم لها أو عليها . والطبري نفسه يقرر هذا في

مقدمة كتابه بأجلى عبارة وأنصع بيان : « **فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين ، مما يستنكره قارئه أو يستشنعه سامعه ، من أجل أنه لم يعرف له وجهاً صحيحاً ولا معنى في الحقيقة ، فليعلم أنه لم يؤتَ في ذلك من قِبَلِنَا وإنما أُتي من بعض ناقليه إلينا ، وإنما أدينا ذلك على نحو ما أدي إلينا** » . وهو في كتابه يأتي بالروايات المتعارضة التي يستحيل أن تصحَّ معاً ، ولا يتعرَّض لها بالموازنة والترجيح إلا أذا دعته ضرورة وحاجة .

ويقول الدكتور علي ابراهيم حسن : « والكتاب كما تركه مؤلفه غير موجود ، إذ أنه للأسف سرق ونقل في عدة كتب أخرى . ولأهميته ساح بعض علماء الهولنديين في الممالك الاسلامية ، واستخرجوا من المؤلفات الملخصة المسروقة التي نقلت عنه نسخة أقرب ما تكون إلى الحقيقة » .

ويقول الدكتور حسين مؤنس عن تاريخ الطبري : « . . . هو من الأعمال الحاسمة في تاريخ الفكر العربي كله ، وتاريخ التاريخ في العالم ، إذ لم يُؤلَّف مثله طوال العصور الوسطى في الشرق والغرب .

والمراحل الرئيسية في تاريخ علم التاريخ عند العرب خطاها قبل الطبري : **محمد بن إسحاق المُطَّلبي** (ت ١٥١هـ ـ ٧٥٨م) ـ وهو أول مسلم تصوّر تاريخاً للعالم وكتبه ، وصورة تاريخ العالم عنده هي السيرة النبوية بأقسامها الثلاثة : (فالمبتدأ) عنده هو قصة التمهيد للرسالة المحمدية ـ وهو يقابل العهد القديم في التصور المسيحي ، و(المبعث) أو البعثة النبوية عنده هو الفيصل بين الماضي والحاضر لأن البعثة المحمدية هي تحقيق وعد اللّه للبشر وإنقاذهم من الضلالة ـ وهي تقابل في التصور المسيحي البشارة أو الايفانجيليوم ، و(المغازي) هي تاريخ دخول البشر في دين اللّه ـ وهذه هي نهاية التاريخ . والخطوة الثانية خطاها **أحمد ابن واضح اليعقوبي** معاصر الطبري والمتوفي (سنة ٢٨٤ هـ/٨٩٧م) ، وقد تبيَّن أن تاريخ البشر لا ينتهي بالمغازي وإنما هو مستمر .

وكان الفقهاء والمحدثون يشكُّون في المؤرخين ، ويرونهم قُصّاصاً غير جديرين بالثقة . ولهذا فقد كانت خطوة حاسمة تلك التي خطاها محمد بن جرير

الطبري عندما قرّر وهو يكتب التفسير أن يكتب تاريخ البشر ، **فقد هدم ذلك الجدار الذي كان يفصل بين علوم الدين والتاريخ** ، وأدخل هذا الأخير بين العلوم الإسلامية الجديدة بالعناية . وبعد الطبري استمر تقليد كتابة التاريخ ثابتاً في تاريخنا الفكري .

«**دخل الطبري ميدان التاريخ من باب الحديث والتفسير** ، أي أنه اعتبر حوادث التاريخ كالأحاديث النبوية من حيث طريقة روايتها ، فكل خبر لا بد أن يُسند إلى صاحبه ، ولا بد من تتبع سلسلة السند إلى أصلها ، على اعتبار أن السند هو الدليل الوحيد على صحة الرواية أو عدم صحتها . ولهذا فقد حرص أشد الحرص على أن ينسب رواياته إلى أصحابها مع ذكر سلسلة السند في كل حالة ، ومن هنا فإننا نجد الكثير من روايات الطبري روايات مختلفة بعضها متناقض مع بعض ، ولا بد أن نأخذ كل رواية على حدة وندرسها ، لا على ضوء الإسناد فقط بل على ضوء التسلسل المنطقي للتاريخ نفسه والنقد الداخلي للمتن أيضاً .

«ولم يعتمد الطبري في أحداث السيرة على ابن إسحاق وحده ، بل أتى بالروايات التي اعتمد عليها ابن اسحاق وأضاف إليها حشداً عظيماً من روايات اخرى . ولم يتخلص الطبري من مفهوم ابن اسحاق ، فالتاريخ العالمي عنده هو تاريخ الهداية البشرية : تاريخ الرسل والرسالات الآلهية ، أي أنه تاريخ ديني . ومن ثم فهو يبدأ التاريخ بآدم أبي البشر وأول الرسل ، ثم يحكي حكايات الرسل واحداً واحداً . ولما كانت المعلومات التاريخية عن الأمم القديمة وافرة بين يديه ـ وبخاصة عن تاريخ الفرس ـ فقد أفرد فصولاً طوالاً لتاريخ هؤلاء ، وهم الأمة الوحيدة من أمم العصور القديمة التي كتب الطبري تاريخها متكاملاً وبشيء من التفصيل . وقد أخذ الطبري تاريخها من أصول صحيحة ، ولهذا فإن هذه الفصول تعتبر من المراجع الأساسية في تاريخ فارس القديم .

«وإشارات الطبري إلى المصريين واليونان والرومان قليلة ، وهذا عيب رئيسي في تاريخه ، لأن المعلومات كانت متوافرة يستطيع الحصول عليها .

«وبعد أن يفرغ الطبري من المراحل الأولى من السيرة، يُرَتِّب الأحداث

حسب السنين ، وترتيبه دقيق إلى أول فتنة عثمان ، ثم يضطرب بعد ذلك . ولكنه على أي حال مبتكر **كتابة التاريخ على أساس الحوليات عند المسلمين** . وقد كنا ننتظر أن يؤرخ الطبري للقرن الثالث بأوفى مما فعل ، فقد عاصر أحداثاً جساماً وعرف من الحقائق شيئاً كثيراً ، ولكنه سكت عن الكثير .

وعلى الرغم من أن الطبري أنفق وقتاً طويلاً في جمع مادة كتابه ، إلا أن المادة اللازمة أعوزته في الكتابة عن بعض الموضوعات ، فالمغرب الإسلامي مثلاً معالج عنده علاجاً لا يفيد المؤرخ ، في حين أن فارس أخذت فوق حظها وبخاصة فيما يتصل بفتوحها . **وأعظم أجزاء الكتاب هي الخاصة بالعصر الأموي والعصر العباسي الأول** . أما فصول الكتاب الأولى ـ وهي المقدمات الخاصة بالزمان وأوله وآخره وحدوث الأوقات والليل والنهار وابتداء الخلق وما إلى ذلك ـ فمعظمها مأخوذ من تفسيره مع تغييرات طفيفة » .

وقد أكمل هذا الكتاب إلى أخبار سنة **٣٢٠هـ: عريب بن سعد القرطبي** (المتوفي سنة ٣٣٦هـ) ، وقد شغل منصب الكتابة في بلاط الحكم الثاني في قرطبة (٣٥٠ ـ ٣٣٦هـ) ، وأطلق على كتابه « صلة تاريخ الطبري» . وابتدأ من سنة **٢٩١هـ** إلى نهاية عهد الخليفة المقتدر العباسي سنة **٣٢٠هـ** .

وقد قام المستشرق دي غويه De Goeje بالإشراف على نشر تاريخ الطبري (ليدن سنة ١٨٨١م) ، وعلى نشر كتاب عريب بن سعد (ليدن سنة ١٨٩٧م) .

● **الدينوري** :

ومن معاصري الطبري : (**الدينوري**) المتوفي بين عامي **٢٨٢** ، **٢٩٠** هـ/ ٨٩٤ ، **٩٠٢** م) ، وله كتب متنوعة . وكتابه (**الأخبار الطوال**) يتناول التاريخ العام إلى عهد المعتصم ، وفيه عناية بتاريخ الفرس في القسم الذي خصصه منه لما قبل الإسلام . وهو يحذف السند ويورد الشعر ويروي عن الكلبي والهيثم بن عدي ، ويسرد بأسلوب روائي . ويرجح مرجوليوث رواية الطبري على الدينوري

عند اختلافهما . وقد نشر مؤخراً في مصر بتحقيق عبد المنعم عامر ، ضمن سلسلة « تراثنا » التي تصدر بإشراف وزارة الثقافة .

كما عاصر الطبري : طيفور أحمد بن طاهر المتوفي سنة ٢٨٠هـ ، وله كتاب عن عصر المأمون .

● **البلاذري** : (المتوفي سنة ٢٧٩هـ /٨٩٢م) .

وكان رجل بلاط يستمد مادته مما يعلمه من الخليفة المتوكل ، كما عيّنه المعتز مربّياً لابنه . **وله كتاب « فتوح البلدان »** ، **لم يجر فيه على طريقة الحوليات وإنما عرض أخبار الفتوح الإسلامية مرتبة على حسب البلدان** ، وأورد معلومات قيمة عن النظم المالية والادارية والأحوال الاجتماعية ، حتى ترجمه فيليب حتي Hitti تحت عنوان « أصول الدولة الإسلامية » Origins of the Muslim State . ويتهم البلاذري بنزعة شيعية . وله أيضاً « أنساب الأشراف » .

● **اليعقوبي** : (توفي ٢٨٢هـ / ٨٩٥م) .

وهو مؤرخ وجغرافي ينزع للتشيع والاعتزال ، وتاريخه موجز . ويقول عنه الدكتور حسن إبراهيم : «كان شيعياً متحمساً لعقائد الشيعة ، ولذا أسهب في الكلام على الأئمة ونقل كثيراً من الأقوال التي نقلت عنهم » .

● **المسعودي** : (المتوفي ٣٤٦هـ /٩٥٧م) .

ويتهم أيضاً بنزعة شيعية ، وهو يحظى بإجلال الشيعة ، وذكر له المامقاني في « تنقيح المقال » مؤلفات في الوصية وعصمة الإمام وغير ذلك . وقد سار في مؤلفاته أيضاً على التصنيف الموضوعي ولم يسر على طريقة الحوليات ، وقدّم مادة طيبة امتزجت فيه الوقائع السياسية والحربية بمعلومات عن النظم والمجتمع ومباحث جغرافية قيمة . ويبدو هذا جلياً في كتابيه « التنبيه والإشراف » و « مروج الذهب » .

● **ابن قتيبة** : (٢١٣ - ٢٧٠هـ/ ٨٢٨ - ٨٨٣م) .

ومن كتبه التاريخية : (**المعارف**) و (**عيون الأخبار**) . أما « **الإمامة**

والسياسة» فيقول عنه مرجوليوث : إن تزييفه التاريخ أو جهله به من الوضوح بحيث لا يمكن معهما للكتاب أن يكون لمن ينسب إليه ، كذلك يرى أن ابن قتيبة « قليل العطف على معاوية وخلفائه أو الإعجاب بهم ، والحقّ أن علينا أن نرجع إلى فتوح البلاذري لنقدر خدماتهم للاسلام » . وقد عدّد الأستاذ محب الدين الخطيب في تصديره لكتاب ابن قتيبة « الميسر والقداح » مآخذ العلماء على كتاب «الإمامة والسياسة» وبراهينهم على أنه ليس لمن يُنْسَب إليه ، ومن أبرزها أن الكتاب يتضمن أموراً وقعت بعد وفاة ابن قتيبة فكيف يكون لها شاهداً وراوياً ؟ ثم إن في الكتاب روايات كثيرة عن اثنين من كبار علماء مصر في حين أن ابن قتيبة لم يدخل مصر ولم يأخذ عن هذين العالمين ! وأسلوب ابن قتيبة روائي جذاب ، وهو معجب على الرغم من عدم تجاوبه مع الأمويين بعمر بن بن عبد العزيز ، وكثير من مؤلفي الشيعة أنفسهم يستثنونه من حملاتهم على الأمويين . وقد يبدو ابن قتيبة راضياً عن هشام بن عبد الملك للأمن والرخاء في عهده .

● **مسكويه** : أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب (توفي سنة ٤٢١هـ/ ١٠٣٠م) .

عاصر الدولة البويهية خلال العصر العباسي الثاني ، وقد اتصل برجالها وبخاصة عضد الدولة ، وكان متضلعاً في الفارسية والعربية ، وقد سمع كتاب الطبري من ابن كامل ـ المصدر الرئيسي لترجمة حياة الطبري .

. وكتابه « **تجارب الأمم**» : تاريخ عام يبدأ من بدء الخلق . ويتناول جزء من هذا الكتاب الحوادث المتممة لتاريخ الطبري حتى سنة ٣٦٩هـ . ويعني مسكويه بالشؤون الاجتماعية ولا سيما الأحوال الاقتصادية ، كما يعنى بحالة الدولة الحربية وظروف العباسيين الخارجية ، ويسهب في تاريخ الصدر الأول من أيام بني بويه . وقد نقل مسكويه أخباره عن المهلبي (المتوفي سنة ٣٥٢هـ) ، وأمين خزانته أبي الفضل بن العميد (المتوفي سنة ٣٦٠هـ) . ويقول مرجوليوث Margoliouth عنه : « كان لمسكويه ضلع في كثير من الحوادث الهامة ، لأن المناصب التي تقلدها كانت تلقي على عاتقه كثيراً من المسؤولية ، كما كان في استطاعته الوقوف على

أسرار الدولـة». وهو يُعبِّر عن الحوادث التاريخية بقلمه هو ـ غالباً ـ لا بالنقل عن غيره ، ويتبع طريقة الحوليات التي اتبعها الطبري . ويرى مرجوليوث أن مؤهلات مسكويه التاريخية كانت أعظم من الطبري وذلك نتيجة صلاته بالبويهيين ، ومعرفته مناهج الادارة والحرب في عصره بحكم عمله . ومع اتصاله بالبويهيين والعمل في خدمتهم ، لم يمنعه ذلك من أن يزن أعمالهم بدقة وينقدهم في صراحة.

وإذا كان الطبري في تاريخه الفقيه المحدث المفسر ، فإن مسكويه كان رجل الحكم والكتابة والفلسفة ، « **فلا تشعر حين تقرأ كتابه ـ في غير الفصول الاسلامية ـ بنزعة دينية** » .

وقد عني المستشرق أمدروز Amedroz بتصحيح كتاب مسكويه ، ووضع له فهرسين لأسماء الرجال والأماكن (القاهرة سنة ١٩١٥م) .

وقد ذيل **تاريخ مسكويه : ظهير الدين محمد بن الحسين الروذراوري** وزير الخليفة العباسي المقتدي بأخبار المدة بين سنتي ٣٦٩هـ و ٣٨٩هـ . . وتلاه **هلال الصابي** في تاريخه الذي ذيّل به أمدروز كتاب الوزراء إلى سنة ٣٩٣هـ ، ونقله عند مرجوليوث (القاهرة سنة ١٩١٥ ـ ١٩١٦م) .

● **ابن عساكر** : (سنة ٤٩٩ ـ ٥٧١هـ / ١٠٩٥ ـ ١١٧٥م) .

مُحَـدِّث الشام ومؤرخها صاحب التاريخ المطول المشهور: «**تاريخ دمشق**» ويشتمل على تراجم المُتَـوَفَّيْن ويسهب فيها بالنسبة للأعلام المشاهير .

● **ابن الأثير** : (توفي سنة ٦٣٠ هـ/١٢٣٢م).

وله كتاب « **الكامل** » في التاريخ ، الذي يصل إلى سنة وفاته ـ أي لما بعد الطبري بثلاثمائة سنة . **وقد كتب بطريقة الحوليات** على نسق الطبري (طبعة بولاق سنة ١٢٨٢هـ) ، وقد أضاف إلى روايات الطبري في كتابه ما انفرد به البلاذري . وله أيضاً «أسد الغابة في معرفة الصحابة» (ط القاهرة سنة ١٢٨٠هـ) .

● **ابن كثير : (سنة ٧٠١هـ - ٧٧٤هـ/ ١٣٠١ - ١٣٧٢م)**

وهو صاحب التفسير المشهور ، ونذكر له هنا : « **البداية والنهاية** » وهو كتابه التاريخي . ويتميّز القسم الذي اختصّ به « **السيرة النبوية** » في عرضه المفصّل المنظّم ، وهو وإن كان متأخّراً فقد استفاد من الروايات التي لم تتح للمتقدمين ، وأفاده علمه بالسنّة في عرضه للسيرة وتحرّيه لوقائعها .

ولقد عاصر ، المؤرخ ابن كثير أحداثاً خطيرة في القرن الثامن الهجري ، ومن ذلك عودة التتار إلى بلاد الشام حين مولده ، وفي إبان طفولة ابن كثير كان خروج شيخ الاسلام ابن تيمية إلى مصر للاستنفار لجهاد التتار ثم محنته هناك ، وشهد في شبابه محنة ابن تيمية التالية في قلعة دمشق ، وأدرك في شيخوخته هجوم الفرنج على الاسكندرية .

وكتابه (**البداية والنهاية**) : يتناول التاريخ الاسلامي العام . **وتستغرق السيرة النبوية أربعة مجلدات من الكتاب بعد تاريخ ما قبل الاسلام** . ثم يتابع الكتاب التأريخ للدول الاسلامية منذ عهد خلافة أبي بكر حتى سنة ٧٦٧هـ دون خروج على منهج المؤرخين السابقين . وهو يذكر مراجعه في بعض المواضع فيقول : « قال ابن الجوزي في منتظمه » أو « قال البغدادي صاحب تاريخ بغداد » أو « قال ابن عساكر صاحب تاريخ دمشق » وهكذا . وقال عنه الذهبي في **معجمه** : « **فقيه مُتفنِّن ، مُحدِّث مُتْقِن** ، مفسّر نقّال » . ولكن ابن كثير يتوقّى نقل الإسرائيليات ، وتغلب عليه روح المحدثين ، فيدقق في مناقشة سند الحديث إذا عرض له ، ولا يجري على هذه الدقة في مناقشة الوقائع والأحداث . **ويجمع تاريخ ابن كثير بين التاريخ العام والتراجم للمشهورين في سني وفاتهم** ، كما يفرد في آخر كل سنة قسماً لحملات الجهاد الاسلامي ضد الروم المعروفة بالصوائف والشواتي ، وكان هذا نهج اليعقوبي أيضاً . كذلك نراه يبرز عجائب الأحداث الكونية والاجتماعية .

وثمة اثنان من أعلام الفكر الاسلامي كان تخصصهما وتبريزهما في غير التاريخ ، ومع ذلك تناولا التاريخ وتركا فيه أثرين جليلين :

● **الأول ابن تيمية** : (٦٦١ ـ ٧٢٨هـ / ١٢٦٢ ـ ١٣٢٧م) ، وهو الفقيه المجاهد المشهور بالتأليف في العقائد والأحكام ، وله كتاب هام تعرّض لمسائل التاريخ هو « **منهاج السنّة** » ، الذي ألّفه رداً على مزاعم الحسن بن المطهر الحلّي الشيعي في كتابه « منهاج الكرامة » ، وقد بخس الأخير أقدار الصحابة إبرازاً لفضل الإمام علي بن أبي طالب ، فانبرى ابن تيمية يردّ عليه بهذا الكتاب . وتناول بطبيعة الحال كثيراً من الأحداث التاريخية وناقش رواياتها كما عرض لمواقف المتّصلين بهذه الأحداث ، وجلّى ما خلص إليه من الحق في هذه المواقف بخاصة وفي شخصيات أصحابها بعامة .

● والثاني **ابن العربي** : (٤٦٨ ـ ٥٤٣هـ/ ١٠٧٥ ـ ١١٤٨م) وقد وُلد في إشبيلية ، وتنقّل بين المغرب ومصر والشام والعراق ، واتصل بحجّة الإسلام الغزالي ، وتولّى القضاء ، **وله كتب ودراسات** في التفسير والحديث والفقه . وعرض في كتابه « العواصم من القواصم » الذي ألّفه سنة ٥٣٦هـ لتحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة الرسول ﷺ .

* * *

هؤلاء أشهر المؤرخين ، وأوثقهم ، وأضبطهم . .

وهناك من المؤرخين من سجّل تفرّداً وتبريزاً في ألوان معينة من الكتابة التاريخية . . . . ومن ذلك **أصحاب الموسوعات** : **في التراجم** مثل ابن خلكان صاحب « وفيات الأعيان » وياقوت صاحبه « معجم الأدباء » الذي اشتهر أيضاً بمعجمه الآخر للبلدان ، وفي **البيليوجرافيا** : مثل ابن النديم (ت ٣٨٣هـ/ ٩٩٣م) صاحب « الفهرست » ، ومن جهود المتأخّرين في هذا الباب حاجي خليفة (ت ١٠٦٧هـ/ ١٦٥٧م) صاحب « كشف الظنون » وغيره . وهناك من برّز في **التاريخ ومنهج الكتابة التاريخية** : مثل السيوطي في كتابه «المشاريخ في علم التاريخ » ، والسخاوي في كتابه « الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ التاريخ » ، فضلاً عن الكتاب الفذّ لابن خلدون : «المقدمة » .

ولو ذهبنا نحصي كل من كتبوا في التاريخ الاسلامي ، على اختلاف

منازعهم ومناهجهم ودرجاتهم ، لاحتجنا الكثير . . وحسبنا هذه الاشارة العامة العابرة .

ونحن نضيف إلى ما سبق هذا الثبت بمراجع أخرى في التاريخ الاسلامي :

البيروني (٤٤٠هـ/ ١٠٤٨م) : « الآثار الباقية من القرون الخالية » ، « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة » .

أبو الفدا (٧٣٢هـ/ ١٣٣١م) : « المختصر في أخبار البشر » .

الذهبي (٧٣٨هـ/ ١٣٣٧م) : « تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام » وله تكملة وضعها السخاوي « وجيز الكلام في ذيل تاريخ الاسلام » .

الجزري (٧٣٩هـ/ ١٣٣٨م) : « تاريخ الجزري » ، وله تكملة ألّفها السخاوي « الذيل على طبقات القراء » .

ابن طباطبا : ألف « الفخري » سنة ٧٠١هـ/ ١٣٠١م .

ابن خلدون (٨٠٨هـ/ ١٤٠٥م) : « المقدّمة » ، « العبر وديوان المبتدأ والخبر » ، ولنا معه صفحات مقبلة .

المقريزي (سنة ٨٤٥هـ/ ١٤٤١م) : « اتّعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا » ، وله أيضاً « المواعظ الاعتبار بذكر الخطط والآثار » فضلاً عن كتب أخرى صغيرة الحجم وبعضها كبير الأهمية مثل « إغاثة الأمة بكشف الغمّة » وهو عن تاريخ المجاعات بمصر .

العيني (سنة ٨٥٥هـ/ ١٤٥١م) : « عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان » .

السيوطي (سنة ٩١١هـ/ ١٥٠٥م): « تاريخ الخلفاء أمراء المؤمنين القائمين بأمر الأمّة » .

وذلك إلى جانب كتب **التراجم والطبقات** التي تقدّمت الإشارة إليها ، **والموسوعات** مثل « نهاية الأرب » للنويري (ت ٧٣٢هـ/ ١٣٣١م) و« صبح الأعشى » للقلقشندي (ت ٨٢١هـ/ ١٤١٨م) .

ومن مراجع تاريخ المغرب والأندلس :

ابن بسام (٥٤٢هـ/ ١١٤٧م) : « الذخيرة في محاسن الجزيرة » .

المراكشي (٦٦٩هـ/ ١٢٧٠م) : « المعجب في تلخيص أخبار المغرب » .

ابن عذاري (أواخر القرن ٧ هـ/ أواخر القرن ١٣م) : « البيان المغرب في أخبار المغرب » .

ابن سعيد (٦٧٣هـ/ ١٢٧٤م) « المُغرب في حليّ المَغرب » وقد نشرته دار المعارف بالقاهرة بتحقيق د. شوقي ضيف .

المقرّي (سنة ١٠٤١هـ/ ١٦٣١م) : « نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب » ، « أزهار الرياض في أخبار عياض » .

ومن مؤرخي مصر الاسلامية :

ننقل هنا عرضاً مجملاً لأبرزهم وما خلفوه من تراث تاريخي عن الدكتور حسن ابراهيم حسن رحمه الله .

المراجع العامة : كتاب « **نهاية الأرب في فنون الأدب** » **لشهاب الدين احمد ابن عبد الوهاب النويري** (تُوفِّي سنة ٣٣٢هـ/ ١٣٣١م) .

وكتاب « **المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار** » **للمقريزي** (تُوفِّي سنة ٨٤٥هـ/ ١٤٤١م) .

وكتاب « **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة** ، **لابن تغري بردى** (تُوفِّي سنة ٨٧٤هـ/ ١٤٦٩م) .

وكتاب « **صبح الأعشى في صناعة الانشا** » لأبي العباس أحمد **القلقشندي** (تُوفِّي سنة ٨٢١هـ/ ١٤١٨م) ، وقد تناول الكلام بإسهاب عن دولتي الفاطميين والمماليك ، ومواسمهم وأعيادهم ونظم الحكم عندهم ، وهو يصوّر لنا مبلغ الثروة والرخاء وما أحاط الخلفاء والسلاطين من أبهة .

وكتاب « **حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة** » لجلال الدين **السيوطي** (تُوفِّي سنة ٩١١هـ/ ١٥٠٥م) .

وكتاب « **بدائع الزهور في وقائع الدهور** » **لابن إياس** (توفي سنة ٩٠٣هـ/ ١٤٩٧م) ، وله قيمة في دراسة أواخر عصر المماليك وأوائل عصر العثمانيين ، فقد كان المؤرخ شاهد عيان لهذه الفترة من الزمن .

من الفتح العربي إلى الفتح الفاطمي : يعتبر كتاب « **فتوح مصر والمغرب والأندلس** » **لابن عبد الحكم القرشي المصري** (المُتوفَّى سنة ٢٧٦هـ/ ٨٨٩م) أقدم مصادر تاريخ مصر الإسلامية ، وقد نشر الجزئين الأول والثاني ماسيه M.H. Masset معهد الآثار المصرية الشرقية بالقاهرة سنة ١٩١٤م ، واعتمد على النسخ الخطية الأربعة بمكتبة المتحف البريطاني بلندن والمكتبة الأهلية بباريس ومكتبة المعهد العلمي بلندن .

ونشره كذلك توري Charles T.Torrey (ليدن سنة ١٩٢٠م) وزاد على ما نشره ماسيه أخبار فتح افريقية والأندلس . (وقد نُشر مؤخراً بمصر في نطاق سلسلة « تراثنا » التي تشرف على إصدارها وزارة الثقافة بالجمهورية العربية المتحدة بتحقيق عبد المنعم عامر) .

وكتاب **ابن الداية** (تُوفِّي سنة ٢٣٠هـ/ ٨٤٤م) «**سيرة ابن طولون** » : اشتهر مؤلفه بالأدب والطب والفلسفة والحساب ، وكان أبوه ابناً لداية (مربّية) إبراهيم بن المهدي العباسي . وهو من أصل عراقي نزح إلى مصر بعد وفاة إبراهيم بن المهدي ، واشتغل باستغلال الأرض . وقد نشره فلرز K. Vollers نقلاً عن كتاب « المُغرب في حلى المَغرب » لابن سعيد الأندلسي (تُوفِّي سنة ٦٧٣هـ/ ١٢٧٤م) - برلين سنة ١٨٩٤م . وله كتاب « **المكافأة** » وهو مجموعة قصص تصف الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في مصر في عصره ، وللمطبعة الأميرية طبعة سنة ١٩٤١م حقّقها أحمد أمين ومصطفى الجارم .

وكتاب « **سيرة أحمد بن طولون** » لأبي محمد عبد الله **البلوي** ، نشره محمد

كرد علي ، وذيله بفهارس للأعلام والأماكن والحوادث الهامة ـ دمشق سنة ١٣٥٨هـ .

وكتاب « **التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق** » **ليحيى بن سعيد بن البطريق (أوتيخا)** توفي سنة ٣٢٨هـ/٩٣٩م) ، وذيّله **يحيى بن سعيد الأنطاكي** (تُوفِّي سنة ٤٥٧هـ / ١٠٦٤م) بكتاب « صلة التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق » .

وكتاب **أبي عمر الكندي** (المُتوفَّى سنة ٣٥٠هـ/٩٦١م) « الولاة والقضاة » نشره جست Rhuvon Guest لمؤلفه أبي عمر الكندي، ويتناول الكلام على ولاة مصر إلى سنة ٣٣٤هـ . وذيّله **ابن زولاق** (المتوفي سنة ٣٨٧هـ/ ٩٩٦م) ، فبدأ بوفاة الأخشيد سنة ٣٣٤هـ ، وانتهى بوصول المعزّ سنة ٤٦٢هـ .

كما يعرض الكندي في كتابه لقضاة مصر حتى سنة ٢٤٦هـ ، وقد أتم هذا القسم فيما بعد ابن زولاق . كما ألف ابن حجر العسقلاني (المتوفي سنة ٨٥٢هـ/١٤٤٨م) « رفع الإصر عن قضاة مصر » (وقد نشرته بمصر مؤخّراً وزارة الثقافة بالجمهورية العربية المتحدة بتحقيق الدكتور حامد عبد المجيد) .

وكتاب « **العيون الدعج في حلى دولة بني طغج** » ألّفه **ابن زولاق** بناء على رغبة ابي الحسن علي بن الأخشيد سنة ٣٥٠هـ ، وقد تحرّى الأمانة واعتمد على ما رأى وسمع .

عهد الفاطميين : « **الإشارة إلى من نال الوزارة** » **لابن منجب الصيرفي** (تُوفِّي سنة ٥٤٢هـ/ ١١٤٧م) ، وقد تقلّد ديوان الرسائل في عهد الخليفة الآمر سنة ٤٩٥هـ ، واستمر حتى سنة ٥٣٦هـ .

« **النكت العصرية في أخبار الوزارة المصرية** » **لعمارة اليمني** (توفي سنة ٥٦٩هـ/ ١١٧٣م) .

«**الاعتبار** » **لأسامة بن منقذ** (تُوفِّي سنة ٥٨٤هـ/ ١١٨٨م) ، وهو سيرة ذاتية لفارس شارك في الجهاد ضد الصليبيين وأدرك عهد الأيوبيين .

« **أخبار مصر** » **لابن ميسر** (تُوفِّي سنة ٦٧٧هـ/ ١٢٧٨م) ولم يصلنا منه إلا الجزء الثاني الذي يتناول تاريخ مصر من سنة ٤٣٩هـ إلى سنة ٥٥٣هـ .

هذا إلى جانب كتاب المقريزي الذي سلفت الإشارة إليه « اتّعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا » .

تاريخ الأيوبيين والمماليك : « **الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر**» **لعبد اللطيف البغدادي** (تُوفِّي سنة ٦٢٩هـ/ ١٢٣١م) .

«**النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية** » **لابن شدّاد** (تُوفِّي سنة ٦٣٢هـ/ ١٢٣٤م) وهو من أنفس ما كُتب عن صلاح الدين . (وقد نُشر مؤخراً بمصر) .

كتاب « **الروضتين في أخبار الدولتين** » **لأبي شامة** (تُوفِّي سنة ٦٦٥هـ/ ١٢٦٦م) ، ويتضّمن أخبار مصر والشام زمن نور الدين محمود وصلاح الدين الأيوبي . واستقى المُؤلِّف أخباره من الوثائق الرسمية في كتب القاضي الفاضل (تُوفِّي سنة ٥٩٦هـ/ ١١٩٩م) ، وعماد الدين الأصفهاني (توفي سنة ٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م) ، وابن شدّاد . (وقد نشر بمصر) .

«**مُفَرِّج الكروب في أخبار بني أيوب** » **لابن واصل** (توفي سنة ٦٩٧هـ/ ١٢٩٧م) ويمدّنا بحقائق تاريخية عن أعمال الفاطميين الدينية والسياسية في مصر ، كما يُعتمد عليه في دراسة الأيوبيين والمماليك حتى سنة ٦٨١هـ . (وقد نُشر في مصر بتحقيق الدكتور جمال الدين الشيال ورعاية وزارة الثقافة) .

« **السلوك لمعرفة دول الملوك** » **لتقي الدين المقريزي** (تُوفِّي سنة ٨٤٥هـ/ ١٤٤١م) ، وقد ترجمه كترميرEtienne Quatremere إلى الفرنسية ، وذيّله بمذكرات فيلولوجية وتاريخية وجغرافية ، ونشر أقساماً منه في القاهرة الدكتور محمد مصطفى زيادة رحمه الله .

« **تحفة الأحباب وبغية الطلاب في الخطط والمزارات والبقاع المباركات** » **لشمس الدين السخاوي** (المتوفي سنة ٩٠٢هـ/ ١٤٩٦م) ، وقد تلقى العلم عن ابن حجر ، وله كتاب « **الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع** » .

« البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع » للقاضي محمد بن علي الشوكاني (توفي سنة ١٢٥٠هـ/ ١٨٣٤م) .

في المكتبة الجغرافية :

البلخي : « صور الأقاليم الاسلامية » .

ابن رستة : « الأعلاق النفيسة » .

ابن خرداذبه (عاش في النصف الأول من القرن ٣هـ/ ٩م) « المسالك والممالك » .

اليعقوبي (٢٨٢هـ/ ٨٩٥م) : « البلدان » .

الهمداني (٣٣٤هـ/ ٩٤٥م) : « صفة جزيرة العرب » .

المسعودي (٣٤٦هـ/٩٥٧م) : « التنبيه والإشراف » ، « مروج الذهب » ويتضمنان معلومات جغرافية إلى جانب المدة التاريخية .

الأصطخري (عاش في القرن ٤هـ/١٠م) « المسالك والمماليك » .

ابن حوقل (النصف الثاني من القرن ٤هـ/ ١٠م) « المسالك والممالك » .

البشاري المقدسي (٣٨٧هـ/٩٩٦م) « أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم » .

البيروني (٤٤٠هـ/ ١٠٤٨م) : « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة » .

ناصر خسرو (٤٨١هـ/ ١٠٨٨م) : « سفرنامة أوزاد المسافر » .

البكري (٤٨٧هـ/١٠٩٣م) : « المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب » ، « معجم ما استعجم » .

الإدريسي (٥٦٠هـ/ ١١٦٤م) : « نزهة المشتاق في اختراق الآفاق » .

القزويني (٦٨٢هـ/ ١٢٨٣م) : « عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات » ، « آثار البلاد وأخبار العباد » .

ابن جبير (٦١٤هـ/١٢١٧م) : « رحلة ابن جبير » .

ياقوت (٦٢٦هـ/ ١٢٢٨م) « معجم البلدان » ، واختصره عبد المؤمن بن عبد الحق (٧٣٩هـ/ ١٣٣٨م) باسم : « مراصد » الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع » .

البغدادي (٦٣٩هـ/ ١٢٤١م) : « الإفادة والإعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعايَنَة بأرض مصر » .

أبو الفداء (٧٣٢هـ/ ١٣٣١م) : « تقويم البلدان » .

العمري (٧٤٩هـ/ ١٣٤٨م) : « مسالك الأبصار في ممالك الأمصار » .

ابن بطوطة (٧٧٩هـ/ ١٣٧٧م) : « تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار » .

ولقد أعانت : **رحلات الحج ، ومطالب الفتح** ، وما يلزم لتنظيم المواصلات ـ على النهوض بالتأليف الجغرافي عند المسلمين . وهكذا **ظهرت كتب المسالك والممالك**: لابن خرداذبة والاصطخري وابن حوقل. وذاعت من **أخبار الرحالة**: وابن البيطار المالقي ـ والأخيران من الباحثين المكتشفين في علم النبات ، واشتهر وابن البيطار المالقي والأخيران من الباحثين المكتشفين في علم النبات ، واشتهر كثيراً اسم ابن بطوطة . وفي **رحلات البحر** بصفة خاصة : برّز سليمان التاجر وبرزك ابن شهريار وابن ماجد وسليمان المهيري . وقد خلف هؤلاء وأولئك معلومات جغرافية هامة .

وهناك لون من الكتابة الجغرافية كان يُعنى بالوصف التفصيلي لأقاليم أو مدن معّينة ، ومن طلائعه مؤلّف الخطيب البغدادي (المُتوفّى سنة ٤٦٣هـ/ سنة ١٠٧١م) ، وهو نوع من الدراسة الطبوغرافية لبغداد ، ووصف ابن البلخي للقدس (٥٠٤هـ/ ١١١٠م) بالفارسية ، ووصف عبد اللطيف البغدادي لمصر . ويقسم نفيس أحمد مجالات الجهود الجغرافية للمسلمين إلى : الجغرافية الوصفية ، تقديم المفاهيم الجغرافية والتفسير الجغرافي ، فن الخرائط Carthography ، الجغرافيا الفلكية والرياضية .

وقد ساعد الموقع الجغرافي لبلاد العرب على رحلات البر الصحراوية ورحلات البحر على السواء ، فقامت الاتصالات البرية بين اليمن والحجاز والشام

وساحل الخليج ووادي دجلة والفرات ، وأحاط ببلاد العرب البحر الأحمر (بحر القلزم أو بحر الحجاز) وبحر العرب وخليج العرب ، فانفتح طريقها إلى بحر الهند وإلى إفريقية وآسيا ، واقترب منها من الشمال الغربي عن طريق الشام بحر الروم الذي يصلها مع أوروبا . وكان للعرب نشاطهم البحري الذي تزايد عبر عصور التاريخ ، خلال العصور اليونانية الرومانية ثم في زمن الدولة الساسانية والدول البيزنطية قبل الإسلام ، حتى بلغ غايته في العهود الإسلامية . وقامت ملاحة مباشرة منذ ما قبل منتصف ٣هـ/ ٩م بين الهند والصين ، وأخذ جغرافيو العرب وأصحاب الرحلات يدوّنون ملاحظاتهم ، ومما وصلنا منها تبدو معلومات قيمة عن موانىء المحيط الهندي وسواحله . وفي سنة ٢٣٧هـ/ ٨٥١م ألّف كاتب مجهول عن الطريق البحري من سيراف إلى كانتون وعرض عادات أهل الصين والهند وفقاً لروايات التجار ، ويُعرف الكتاب بأخبار الصين والهند وينسب لتاجر يدعى سليمان . وقد علّق عليه وأضاف أبو زيد الحسن السيرافي سنة ٣٠٤هـ/ ٩١٦م . ولكتاب بزرك بن شهريار الربّان من مدينة رامهرمز قيمة فريدة ، وقد كُتب أكثره قبل منتصف القرن ٤هـ/ بعد منتصف القرن العاشر م بقليل ، وزيد عليه في عصر متأخّر ، ويجمع قصص الربابنة والتجار في سيراف والبصرة وعمان عن الهند والشرق الأقصى وشرقي أفريقية . كما حفظ المروزي في كتاب يرجع إلى سنة ٥١٤هـ/ ١١٢٠م ، بعض التفصيلات الهامة . وكانت هذه الاتصالات البحرية والتجارية تمهيداً لصلات علمية وسياسية .

وقد برز أبو الريحان البيروني (٣٦٢ : ٤٤٠هـ - ٩٧٣ : ١٠٤٨م) في الجغرافيا الوصفية والفلكية فضلاً عن مجالات علمية أخرى . وفي مقدمة دراساته في الجغرافيا الوصفية كتابه الممتع عن الهند الذي عرض فيه لجغرافيتها الطبيعية والبشرية : « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة » . وفي الجانب الفلكي أخرج البيروني جداول فلكية دقيقة بناء على أرصاده ، ونقد جداول سابقيه ومعاصريه وقام بتعديلها ، كما ابتكر الاصطرلاب الأسطواني الذي لم يقتصر استعماله على رصد الكواكب والنجوم ، وإنما كان يستخدم كذلك في تحديد أبعاد الأجسام البعيدة على سطح الأرض وارتفاعاتها ، كما صنع جهازاً يمثل حركات الشمس

والقمر . وضمّن أبحاثه الفلكية كتابه « **القانون المسعودي** » ، « **التفهيم لأوائل صناعة التنجيم** » ، ونُشر الأول بحيدر أباد والثاني بلندن . وابتكارات البيروني في الرياضيات تتناول المتواليات الهندسية وتثبيت الزوايا ، وله مسائل عرفت بالمسائل البيرونية في الهندسة Alberunic Problems ، فضلاً عن جهوده في حساب المثلثات . وفي العلوم الطبيعية أدرك البيروني أن سرعة الضوء تفوق سرعة الصوت بدرجة هائلة ، وشرح القوانين المائية التي تحكم العيون والآبار الارتوازية ، وبعض حالات الشذوذ الخَلْقي ، وظاهرة زوجية العدد في أوراق الأزهار ، وكان أعظم سبق له في تحديد الثقل النوعي لعدد من المعادن والأحجار بدقة ، ضمّنها كتابه : « **مقالة في النسب بين الغازات والجواهر في الجسم** »، واستعمل في تجربته آلته المخروطية . وفي مجال الجغرافيا الرياضية تعددت مؤلفاته في تحديد خطوط الطول والعرض ، ومسافات البلدان ، وعلم هيئة الأرض ، وفن رسم الخرائط ، وله مبتكرات في نقل صورة الأرض الكروية إلى الورق المسطح ، ورسم الخرائط الفلكية للسموات . ومن أهم مؤلفاته في هذا المجال : « **تسطيح الصور وتبطيح الكور** » ، « **تحديد المعمورة وتصحيحها في الصورة** » ، « **تكميل صناعة التسطيح** » ـ عدا فصول في القانون المسعودي وغيره . ولم يكن البيروني يُسلِّم باعتقاد الإغريق بأن المعمور من الأرض هو أحد الربعين الشماليين ، بل لم يستبعد نظرياً احتمال أن يكون النصف الغربي معموراً . وللبيروني في الجيولوجيا والمعادن كتاب : « **الجماهر في معرفة الجواهر** » ، وهو يشهد بنزعته إلى النهج التجريبي . وقد تنبّه البيروني في شأن تكوين القشرة الأرضية وما طرأ على اليابسة والماء من تطورات خلال العصور إلى حقائق لم تكن معروفة لأهل زمانه وهي اليوم من المسلمات الجيولوجية ، فقد أدرك حقيقة التطورات الجيولوجية البطيئة خلال الأحقاب المتطاولة التي نعرفها الآن بالعصور الجيولوجية ، كما أدرك حقيقة الحفريات التي يكشف عنها التنقيب وأنها تمثل كائنات حية قديمة[1] .

---

(١) بالنسبة لمؤلفات الجغرافيين المسلمين بصفة أساسية استعملت هذه المراجع :

Nafis Ahmed: Muslim Contribution and Geography : والترجمة العربية بعنوان : جهود المسلمين في الجغرافيا ـ لفتحي عثمان مع حواشي للمترجم .

=

خــذوا . . . . . . واحــذروا :

هـذه هي روايات التـاريـخ ، يختلط بعضهـا ببعض عنـد المؤرخين المنصفين . . ناهيك بأصحاب الأهواء .

لقد اهتم المسلمون بتجريد الأحاديث الصحيحة من بين الأكوام والأكداس الهائلة التي تناقلتها الشفاه . . . فهل يقيّض اللّه للتاريخ الإسلامي من يفعل فيه ما فعل الأسلاف في السنّة المطهرة ، ويناقش هذا الركام من الروايات التاريخية سنداً ومتناً ، مستعيناً بنقد الرواة المعروف في تراثنا وما نضج من مناهج النقد الداخلي عندنا وعند غيرنا ؟

يقول الأستاذ محب الدين الخطيب : « إن التاريخ الاسلامي لم يبدأ تدوينه إلا بعد زوال بني أمية ، وقيام دول لا يسر رجالها التحدث بمفاخر ذلك الماضي ومحاسن أهله . فتولى تدوين تاريخ الإسلام ثلاث طوائف : **طائفة كانت تنشد العيش والجدة من التقرب إلى مبغضي بني أمية بما تكتبه وتؤلفه ، وطائفة ظنت أن التديّن لا يتم ولا يكون التقرب إلى اللّه إلا بتشويه سمعة أبي بكر وعمر وعثمان وبني عبد شمس جميعاً ـ أي الشيعة ، وطائفة ثالثة من أهل الإنصاف والدين كالطبري وابن عساكر وابن الأثير وابن كثير** رأت أن من الانصاف أن تجمع أخبار الأخباريين من كل المذاهب والمشارب ـ كلوط بـن يحيـى الشيعـي المحترق وسيف بن عمر العراقي المعتدل، ولعل بعضهم اضطر إلى ذلك إرضاء لجهات كان يشعر بقوتها ومكانتها . وقد أثبت أكثر هؤلاء أسماء رواة الأخبار التي أوردوها ، ليكون الباحث على بصيرة من كل خبر بالبحث عن حال راويه . وقد

= ـ دكتور حسن ابراهيم : تاريخ الاسلام جـ ٢ ، ٣ ـ القاهرة .
ـ دكتور علي ابراهيم : استخدام المصادر وطرق البحث في التاريخ المصري الوسيط ـ القاهرة
ـ دكتور محمد عبد المنعم ماجد : مقدمة التاريخ الاسلامي ، التاريخ السياسي للدولة العربية جـ ١ ـ القاهرة
ـ دكتور عبد الرحمن زكي : من تراث جغرافيّي العرب ـ المجلة ع ٤٣ ـ يوليو ١٩٦٠ ـ القاهرة
ـ دكتور جمال موسى بدر : البيروني ومكانته في تاريخ العلم ـ المجلة ع ٢٣ ـ نوفمبر ١٩٥٨ ـ القاهرة
ـ دكتور مراد كامل : بين العرب والهند قديماً ـ المجلة ع ٤٥ ـ سبتمبر ١٩٦٠ ـ القاهرة

وصلت إلينا هذه التركة **لا على أنها هي تاريخنا ، بل على أنها مادة غزيرة للدرس والبحث ، يُستخرج منها تاريخنا** . وهذا ممكن وميسور إذا تولاه من يلاحظ مواطن القوة والضعف في هذه المراجع ، وله من الألمعية ما يستخلص به حقيقة ما وقع ، ويُجَرِّدها عن الذي لم يقع ، مكتفياً بأصول الأخبار الصحيحة عن الزيادات الطارئة عليها . وإن الرجوع إلى كتب السنّة ، وملاحظات أئمة الأمة ، ممّا يسهل هذه المهمة . . . وقد آن لنا أن نقوم بهذا الواجب الذي أبطأنا فيه كل الإبطاء » .

والقاضي ابن العربي بعد أن كتب فصوله في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة الرسول صلى اللّه عليه وسلم في كتابه « العواصم من القواصم » ، أخذ يُحَذِّر وينذر : « إنما تذكرت لكم هذا لتحتذروا من الخلق . . . **وخاصة المفسرين والمؤرخين وأهل الآداب ، فإنهم أهل جهالة بحرمات الدين ، أو على بدعة مُصرِّين . . . فلا تبالوا بما رووا ، ولا تقبلوا رواية إلا عن أئمة الحديث** ، ولا تسمعوا لمؤرخ كلاماً إلا للطبري على أن يلاحظ مصادره فقد سمى رواته . وغير ذلك هو الموت الأحمر والداء الأكبر ! فإنهم يُنشئون أحاديث فيها استحقار الصحابة والسلف والاستخفاف بهم ، واختراع الاسترسال في الأقوال والأفعال عنهم ، وخروج مقاصدهم عن الدين إلى الدنيا وعن الحق إلى الهوى . فإذا قاطعتم أهل الباطل واقتصرتم على رواية العدول ، سلمتم من هذه الحبائل ولم تطووا كشحاً على هذه الغوائل . ومن أشد شيء على الناس جاهل عاقل أو مبتدع محتال ، فأما الجاهل : فهو ابن قتيبة ـ فلم يبق ولم يذر للصحابة رسماً في كتاب « الإمامة والسياسة » إن صحّ عنه جميع ما فيه[1] ، وكالمُبرِّد في كتابه الأدبي[2] . وأما المبتدع المحتال : فالمسعودي ، فإنه يأتي منه متاخمة الإلحاد فيما روى من ذلك ، واما البدعة فلا شك فيه . فإذا صنتم أسماعكم وأبصاركم عن مطالعة الباطل ، ولم تسمعوا في خليفة ممن ينسب إليه ما لا يليق ، ويذكر عنه ما لا يجوز نقله ، كنتم على منهج السلف سائرين ، وعن سبيل الباطل ناكبين .

---

(١) انظر ما ذكر عن (الإمامة والسياسة) والتشكيك في نسبته لابن قتيبة ص ١٧٠ من هذا الكتاب .

(٢) توفي المبرّد سنة ٢٨٦هـ/ ٨٩٩م ونسبه إليه نزوع لرأي الخوارج ، وهو على حجيته في اللغة يبدو غير خبير بالإسناد. ويلاحظ كذلك أن الجاحظ كان يرى رأي المعتزلة مع ميل إلى الشيعة وهو مبرّز في اللغة والأدب .

«. . . وهذه المعاصي لم يتظاهروا بها إن كانوا فعلوها ، فكيف يثبت ذلك عليهم بأقوال المغنين والبُرَّاد من المؤرخين ، الذين قصدوا بذكر ذلك عنهم تسهيل المعاصي على الناس وليقولوا : إذا كان خلفاؤنا يفعلون هذا فما يستبعد ذلك منا ! وساعدهم الرؤساء على إشاعة هذه الكتب وقراءتها لرغبتهم في مثل أفعالهم ، حتى صار المعروف منكراً والمنكر معروفاً ، وحتى سمحوا للجاحظ أن تقرأ كتبه في المساجد وفيها من الباطل والكذب والمناكير .

«وبالوقوف على هذه الفصول تحسن نياتكم ، وتسلم من التغير قلوبكم على من سبق . وقد بيَّنتُ لكم أنكم لا تقبلون على أنفسكم في دينار بل في درهم إلا ممن كان بريئاً من التهم سليماً من الشهوة . . فكيف تقبلون في أحوال السلف وما جرى بين الأوائل ممن ليس له مرتبة في الدين . . . فكيف في العدالة؟ »[1] .

على أنّ الكتب التي يُضاء عندها النور الأحمر لا تخلو دراستها من مزايا ، ولكن يحتاج تناولها إلى حذر . . . إنها حجة على أصحابها ، وربما كشفت السطور عن الخبيء والمستور . . وهي بيان لوجهة نظرهم ، نستطيع منه أن نحكم على منطقهم ومنهجهم في فكرهم ، مما يفيدنا بالكثير .

لكننا نشير إلى خطر هذه الألغام وغيرها في تراثنا جملة . . حتى يقيّض الله لنا من ينشر تراثنا وهو مغمور بنور التحقيقات والتعليقات، ومن يناقش الأحداث ورواياتها سنداً ومتناً، لتجلية وجه الحقيقة وتقويم الكتب والكاتبين بالحق .

منهج البحث التاريخي عند مؤرخي الإسلام :

ولم يخل التراث الاسلامي من دراسات منهجية في أصول البحث والكتابة في التاريخ . . .

---

(١) ابن العربي: العواصم من القواصم ـ تحقيق محب الدين الخطيب ـ القاهرة ص ١٧٧ حاشية ، ٢٣٧ ـ ٩ ، ٢٥١ ـ ٢ ، وحواشي ص ٢٤٥ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ .

● نجد في المقدمة توجيه **القرآن** :﴿ يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ﴾ [الحجرات : ٦] .

● ثم نجد بعد ذلك تجربة المسلمين الرائدة في **ضبط رواية الحديث النبوي** .

● ثم نجد **ما صدّر به المؤرخون كتبهم من مقدّمات** ، أوضحوا بها **مناهجهم** ومصادرهم .

ومن ذلك ما أورده **ياقوت مثلاً في مقدمة «معجم الأدباء»** : « . . . . . **ولم** آل جهداً في إثبات الوفيات ، وتبيين المواليد والأوقات ، وذكر تصانيفهم ، ومستحسن أخبارهم ، والإخبار بأنسابهم ، وشيء من أشعارهم . فأما من لقيته أو لقيت من لقيه : فأورد لك من أخباره وحقائق أموره ما لا أترك لك بعده تشوقاً إلى شيء من خبره . وأما من تقدم زمانه وبعد أوانه فأورد من خبره ما أدّت الاستطاعة إليه ووقفني النقل عليه **في ترذادي إلى البلاد** ومخالطتي للعباد ، وحذفت الأسانيد إلا ما قلّ رجاله وقرب مناله مع الاستطاعة لإثباتها سماعاً وإجازة ، إلا أنني قصدت صغر الحجم وكبر النفع . **وأثبت مواضع نقلي** ومواطن أخرى من كتب العلماء المُعوّل في هذا الشأن عليهم والمرجوع في صحة النقل إليهم . وجعلت ترتيبه على حروف المعجم . وألتزم ذلك في الآباء أيضاً فاعتبره ، فإنك إذا أردت الاسم تجد له موضعاً واحداً لا يتقدّم عليه ولا يتأخّر عنه ، اللهمّ إلا أن يتفق أسماء عدة رجال وأسماء آبائهم ، فإن ذلك مما لا حصر فيه إلا بالوفاة ، فإني أقدم من تقدمت وفاته على من تأخرت . وأفردت في آخر كل حرف فصلاً أذكر فيه من اشتهر بلقبه على ذلك الحرف من غير أن أورد شيئاً من أخباره فيه ، إنما أدل على اسمه واسم أبيه لتطلبه في موضعه . ولم أقصد أدباء قطر ولا علماء عصر ، بل جمعت للبصريين والكوفيين والبغداديين والخراسانيين والحجازيين . . . الخ . . على اختلاف البلدان وتفاوت الأزمان ، حسب ما اقتضاه الترتيب وحكم بوضعه التبويب ، لا على قدر أقدارهم في القدمة والعلم والتأخر والفهم . . . » .

● ثم **ظهرت كتابات مفردة في بحث التاريخ والكتابة التاريخية** . وعلى

رأسها المقدمة الفذة لابن خلدون .

وهناك كتاب **السخاوي** (المتوفي ٩٠٢/ ١٤٩٦ م) : « **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ** » ، ويتناول تاريخ (التأريخ) وفضله كعلم ، وحقيقته اللغوية والاصطلاحية ، وفائدته وحكمه الشرعي وآدابه ، وشروط المؤرخ ومصطلحه ، والمصنفات وأربابها ، وأول من أمر بكتابة التاريخ وبيان ابتداء وقته ، وذمّ من ذمّ التاريخ . كذلك كتب معاصره وخصمه **السيوطي** (المتوفي ٩١١هـ/ ١٥٠٥ م) : « **الشماريخ في علم التاريخ** » .

● وقد وضح **تقدير المسلمين للتاريخ ومزاياه** العلمية والعملية ، أو آثاره وثماره في عالم الفكر وعالم السياسة . يقول مثلاً **عز الدين ابن الأثير صاحب (الكامل)** ، (المتوفي سنة ٦٣٠هـ/١٢٣٢ م) في مزايا التأليف التاريخي : « إن الإنسان لا يخفى أنه يحب البقاء . . . **فإذا طالع الكتب المتضمنة أخبار الماضين فكأنه عاصرهم** . . . ومنها أن الملوك ومن إليهم الأمر والنهي إذا وقفوا على ما فيها من سيرة أهل الجور والعدوان ورأوها مدوّنة في الكتب يتناقلها الناس فيرويها خلف عن سلف ، ونظروا إلى ما قد أعقبت من سوء الذكر وقبيح الأحدوثة وخراب البلاد وهلاك العباد وذهاب الأموال وفساد الأحوال استقبحوها وأعرضوا عنها واطرّحوها ، وإذا رأوا سيرة الولاة العادلين وحسنها وما يتبعهم من الذكر الجميل بعد ذهابهم ، وأن بلادهم وممالكهم عمرت وأموالها درّت استحسنوا ذلك ورغبوا فيه وثابروا عليه وتركوا ما ينافيه ، هذا سوى ما يحصل لهم من معرفة الآراء الصائبة التي دفعوا بها مضرّات الأعداء وخلصوا بها من المهالك واستصانوا نفائس المدن وعظيم الممالك . . **ومنها ما يحصل للانسان من التجارب والمعرفة بالحوادث وما تصير إليه عواقبها ، فإنه لا يحدث أمر إلا قد تقدم هو أو نظيره ، فيزداد بذلك عقلاً** . . . » .

وقد أعطى **السخاوي** التاريخ قدره ، وأبرز مزايا دراسته بالنسبة للدنيا والدين ، فقال في مقدمة كتابه « **التبر المسبوك** » : « علم التاريخ من **فنون الحديث النبوي**، وزين تقرُّ به العيون حيث سلك فيه المنهج القديم المستوى، بل

وقعه من الدين عظيم ، ونفعه يتعيَّن في الشرع لشهرته وغنيٌّ من مزيد البيان والتفهيم ، **إذ به يعلم أهل الجلالة والرسوخ ما يُفهم به الناسخ من المنسوخ ، ويُظهر تزييف مدعي اللقاء** ، ويشهد ما صدر منه من التحريف في الارتقاء ، لما تبين أن الشيخ الذي جعل روايته عند مقصده كان قد مات قبل مولده ! أو كان اختل عقله أو اختلط ، أو لم يجاوز بلدته التي لم يدخلها الطالب قط ! **وتحفظ به الأنساب** المترتِّب عليها صلة الرحم ، والمتسبِّب عنها الميراث والكفاءة حيثما قُرِّرَ في محله وفُهم . وكذا تُعلم عنه آجال الحقوق ، واختلاف النقود ، والأوقاف التي ينشأ عنها من الاستحقاق ما هو معهود . **ويُنتفعُ به في الاطلاع على أخبار العلماء والزهاد والفضلاء والخلفاء والملوك والأمراء والنبلاء** ، وسيرهم ومآثرهم في حربهم وسلمهم ، وما أبقى الدهر من فضائلهم أو رذائلهم بعد أن أبادهم الحدثان وأبلى جديدهم الملوان ، حيث تتبع الأمور الحسنة من آثارهم ، ولا يسمع منهم فيما تنفي عنه العقول المستحسنة من أخبارهم . ويُعتبر بما فيه من المواعظ النافعة واللطائف المفيدة لترويح النفوس الطامعة ، **مع ما يلتحق به من المسائل العلمية والمباحث النظرية والأشعار** التي هي جلّ مواد العلوم الأدبية كاللغة والمعاني العربية . ولهذا صرّح غير واحد من علماء المذاهب أولي الأمانات ، **بأنه من فروض الكفايات** ، الراجح ارتقاؤه على فرض العين للاندفاع بقيامه به عن غيره **التأثيمات** » .

ويستدل البعض على قدر التاريخ بصنيع الإمام البخاري ، إذ كان يُصَنِّفُ (تاريخه) ويكتبه عند قبر الرسول حيث كان يُدوِّن الحديث في جامعه الصحيح . وقد جمع كثيرون بين الكتابة في التاريخ وفي دراسات القرآن والسنّة والفقه ، مثل الطبري وابن كثير والذهبي وابن حجر والسخاوي .

المصادر :

تبدأ مهمة المؤرخ **بجمع المادة التاريخية** : وهنا نجد أن المصادر التي يمكن الرجوع إليها إما أن تكون الرؤية العيانية ، أو سماع الرواية الشفوية ، أو النقل عن مرجع مكتوب .

● **فأما الرؤية العيانية** للمعالم الجغرافية والوقائع والأحداث التاريخية : **فهي أوثق المصادر** ، ولقد أخذ المسعودي (٣٤٦هـ/ ٩٥٦م) على الجاحظ (٢٥٥هـ/ ٨٦٩م) أنه «لم يسلك البحار ، ولا أكثر الأسفار ، ولا عرف المسالك والأمصار ، وإنما كان حاطب ليل ينقل من كتب الورّاقين » !! ذلك أن رحلات المسعودي بلغت فارس والهند وسرنديب وبحار الصين وسواحل أفريقية وبحر قزوين وآسيا الصغرى فضلاً عن الشام ومصر ، وقد ردّ المسعودي بعض ما أورده الجاحظ من أخطاء : مثل زعمه أن نهر مهران الذي هو نهر السند من النيل ! وذكر المقدسي (٣٨٧هـ/ ٩٩٧م) كيف ساح في البلاد ، وعاشر أهلها من مختلف الجماعات حتى أخرج كتابه « أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم » :

« ما تم لي جمع الكتاب إلا بعد جولاني في البلدان ، ودخولي أقاليم الاسلام ، ولقائي العلماء ، وخدمتي الملوك ، ومجالستي القضاة ، ودرسي على الفقهاء ، واختلافي إلى الأدباء والقراء وكتبة الحديث ، ومخالطة الزهاد والمتصوفين ، وحضور مجالس القصاص والمُذَكّرين ، مع لزوم التجارة في كل بلد ، والمعاش مع كل أحد » . بل إنه يقول : « وشُحنت في الحبوس ، وأُخذت على أنني جاسوس ، وعاينت حرب الروم في الشواني ، وضرب النواقيس في الليالي » . ومن ثم انتظم كتابه ٣ أقسام : « **أحدها ما عايناه ، والثاني ما سمعناه ، والثالث ما وجدناه في الكتب المصنّفة** » .

وقد تكون الرؤية **لأثر أو نقش** ، وقد نبّه عبد اللطيف البغدادي (٦٢٩هـ / ١٢٣١م) حين زار مصر إلى أهمية الآثار كمصدر تاريخي وإلى وجوب صيانتها : « وما زالت الملوك تراعي بقاء هذه الآثار وتمنع من العبث فيها والعبث بها ، وإن كانوا أعداء لأربابها . . . وكانوا يفعلون ذلك لمصالح ، منها **لتبقى تاريخاً يُنَبَّه به على الأحقاب** ، ومنها أن تكون شاهدة للكتب المنزّلة . . . **ومنها أنها تدل على شيء** من أحوال من سلف وسيرتهم وتوافر علومهم وصفاء فكرهم وغير ذلك ، وهذا كله مما تشتاق النفس إلى معرفته وتؤثر الاطلاع عليه . . وأما في زماننا يُترك الناس سدى . . فهم يحسبون كل عَلَم يلوح لهم أنه علم على مطلب ، وكل شيء مفطور

في جبل أنه يفضي إلى كنز ، وكل صنم عظيم أنه حاصل لمال تحت قدميه وهو مُهلَّل عليه ، فصاروا يعملون الحيلة في تخريبه ويبالغون في تهديمه » .

● **أما الرواية الشفوية** : فهي من خصائص الذهن العربي ، وجاء الاسلام فكان تلقي هذه الروايات وتمحيصها الميزة الفذة لمنهج العلم الاسلامي . ومن المؤرخين من يحرص على إيراد سند رواياته ، ومنهم من يكتفي بإيراد السند في بعض الوقائع دون بعض ، ومنهم من يورد سنداً واحداً متكاملاً لروايات جزئية تكون في مجموعها واقعة تاريخية واحدة ، ومنهم من يحذف السند كلية . . . إلى غير ذلك من الصور التي تقدم بيانها في عرض تطور (التأريخ) عند المسلمين . .

● **وبالنسبة للمراجع المكتوبة** : كان المُحَدِّثُون أميل للأخذ بالسماع عن الأخذ من الصحف المكتوبة ، وكان هذا طبيعي في أمة تفشو فيها الأمية ، فضلاً عن أنه كان من الأيسر تطبيق قواعد العدل والتجريح على الراوي باللسان دون الناسخ للكتاب . غير أن مجالات عمل المؤرخ كانت تستلزم الرجوع إلى كتابات من سبقوه ، وبخاصة بالنسبة لتاريخ غير العرب مثل فارس والروم ، ونظراً لتعدد المؤلفات فيما بعد وكثرة النساخين والوراقين . ومن هنا كان لا بدّ من رجوع المؤرخين إلى ما تنقله الكتب ، سواء أكانت كتب من سبقهم من المؤرخين المسلمين ، أو كانت الكتب التاريخية القديمة المجهولة . فنحن نجد مثلاً عبارات كهذه « ووجدت في كتاب قديم جداً . . . » .

التصنيف والتحقيق :

وبالنسبة **لتصنيف المادة التاريخية ثم تحقيقها ونقدها** ، نجد للمؤرخين المسلمين أصولهم ومناهجهم .

ويظهر في كتب التاريخ الاسلامي ـ كما استبان الدكتور الدوري ـ تأكيد قوي على عنصر (الوقت) ، فهي تراعي التسلسل الزمني بصفة عامة . ويظهر هذا في كتابة التاريخ على أساس تعاقب الخلفاء ، أو تتابع الأحداث ، أو توالي الطبقات ، ويصل حدوده في كتابة التاريخ على السنين . وكانت التواريخ والأسانيد هي

العناصر الأساسية في الضبط ، وكان يُلاحظ الزمن في كتب الأنساب والطبقات عند ذكر تواريخ الوفيات والأعمار التي تذكر ليُعَوِّض الشك في تواريخ المولد . ويرى الدكتور الدوري أن هذه النظرة إلى (الوقت) إسلامية .

وأشكال الكتابة التاريخية كلها : أسلوب (السيرة) وأسلوب (الأخبار) وأسلوب (الأنساب) وفكرة (الأمة) في التاريخ العام ـ يراها الدكتور الدوري وقد تخللها جميعاً عنصر (الوقت) .

وتُصنَّف المادة التاريخية بحسب مصادرها إلى : **مصادر أصلية ومصادر ثانوية** ، وتقتضي الأصول المنهجية تقديم المصادر المعاصرة للحدث التاريخي أو الأقرب إلى زمنه ، وبوجه عام تقديم المصنف الأقدم . غير أن المعاصرة بين المؤرخ والحدث قد تجعل نظرته التاريخية مشوبة بالهوى وأبعد عن الموضوعية ، إذ يتعذَّر عليه أن ينخلع من واقع عصره ومؤثراته في نفسه . ومن هنا **صرّح الإمام ابن عبد البر القرطبي بأن المتعاصرين « لا يُقبل كلام بعضهم في بعض ، وإن كان كلٌّ منهم بمفرده ثقة حجة ، وربما يكون بين المتعاصرين الشيء من غير عداوة »** . وأشار السخاوي إلى وجوب التحرّي والإنصاف « فيمن يبغضه لعداوة سببها المنافسة في المراتب ، مما كثر الاختلاف بين المتعاصرين » . من ذلك أن الثعالبي أغضى وهو يترجم للصاحب بن عباد عن عيوبه لما كان له من سطوة وجاه وقتها ، في حين استطاع ياقوت إذ جاء بعد وفاة الصاحب بكثير أن يذكر مثالبه ! ونجد ابن الجوزي في (المنتظم) يغفل الحديث عن مؤامرة قتل الخليفة المستنجد سنة ٥٦٦هـ ، ويبرّر قتل وزيره ابن البلدي مجاملة للخليفة الجديد المستضيء الذي خضبت يديه دماء القتيلين . لكن بعد موت المستضيء جاء سبط ابن الجوزي في « مرآة الزمان » يورد ما أغفله جده ! وكذلك فعل ابن الأثير الذي صار آمناً هو الآخر من رهبة عهد المستضيء بعد مضيّ عشرات السنين . وكان المسعودي معاصراً للقاهر فاكتفى في التعبير عن قسوته بأن ذكر أنه « كان شهماً شديد البطش بأعدائه » ! وأغضى عن حادث تعذيب القاهر لأم المقتدر، الذي وصفه وصفاً مؤثراً ابن كثير بعد وقت طويل بلغ مئات السنين .

على أن (المعاصرة) قد تكون في حالات أخرى سبباً لصحة الحكم إذا توقّى المؤرخ المحاباة أو التحامل ، فقد عاصر ابن عربشاه الفاتح التتري تيمورلنك وسمع كثيراً من أخباره وتنقل بين آسيا الصغرى والوسطى وفارس والشام ومصر، وكتب «عجائب المقدور في نوائب تيمور» فأورد ما للرجل وما عليه، وأبرز مواهبه كما سجل فظائعه . كذلك عاصر ابن كثير المتوفي سنة ٧٧٤هـ الناصر حسن بن الناصر محمد بن قلاوون من سلاطين المماليك في مصر فكتب عنه: « لما كثر طمعه وتزايد شرهه وساءت سيرته إلى رعيته وضيّق عليهم في معايشهم وأكسابهم ، وبنى البنايات الجبارة التي لا يُحتاج إلى كثير منها ، واستحوذ على كثير من أملاك بيت المال وأمواله ، واشترى منه قرايا كثيرة ومدناً أيضاً ورساتيق ، وشقّ ذلك على الناس جداً ، ولم يتجاسر أحد من القضاة ولا الولاة ولا العلماء ولا الصلحاء على الإنكار عليه ولا الهجوم عليه ولا النصيحة له بما هو المصلحة له وللمسلمين ، انتقم الله منه . فسلّط عليه جنده ، وقلب قلوب رعيته من الخاصة والعامة عليه لما قطع من أرزاقهم ومعاليمهم وجوامعهم وأخبارهم وأضاف ذلك جميعاً إلى خاصته ، فقلّت الأجراء والأجناد والمقدمون والكتاب والموقعون ، ومسّ الناس الضرر ، وتعدى على جوامعهم وأولادهم ومن يلوذ لهم ، فعند ذلك قدّر الله تعالى هلاكه على يد أحد خواصه ـ وهو الأمير الكبير سيف الدين الخاصكي » . على أنه من الواضح أن هذا إنما كتب بعد موت الناصر حسن .

وقد كان مسكويه (٤٢١هـ/ ١٠٣٠م) على صلة ببني بـويه ملوك الدنيا في زمانهم ، فما صرفه ذلك عن نقدهم .

ونقد المادة التاريخية إما أن يكون من الخارج : بنقد المصدر ، أو من الداخل : بنقد موضوع الخبر ذاته . . وهو ما يُعرف في الاصطلاح الاسلامي وبخاصة في علوم السنة : **بنقد السند (رواية ودراية) ونقد المتن .**

عدالة المؤرخ وعلمه :

ولكي يمارس المؤرخ هذا النقد ، لا بدّ أن يتمتع **بالعقلية العلمية والخلق**

العلمي . وشروط المحدثين في الجرح والتعديل بالنسبة لقبول رواية الحديث النبوي دقيقة صارمة ، أما بالنسبة للمؤرخين فنجد تاج الدين السبكي مثلاً في القرن ٨هـ يقول في كتابه « طبقات الشافعية » :

« فلا بدّ أن يكون المؤرخ عالماً ، عدلاً ، عارفاً بحال من يترجمه ، ليس بينه وبينه من الصداقة ما قد يحمله على التعصب له ، ولا من العداوة ما قد يحمله على الغض منه ، وربما كان الباعث له على الضعة من أقوام مخالفة العقيدة واعتقاد أنهم على ضلال ، فيقع فيهم أو يقصر في الثناء عليهم لذلك . . . وكثيراً ما يتفق هذا لشيخنا الذهبي رحمه الله في حق الأشاعرة ، والذهبي أستاذنا والحق أحق أن يتبع . . . » . واستعان تاج الدين السبكي في بيان شروط المؤرخ بما كان وضعه في هذا الصدد والده تقي الدين السبكي الذي يقول :

« يشترط في المؤرخ : الصدق ، وإذا نقل يعتمد اللفظ دون المعنى ، وأن لا يكون مما أخذه في المذاكرة ثم كُتِبَ بعد ، وأن يُسَمِّي المنقول عنه ـ فهذه شروط أربعة فيما ينقله . أما ما يقوله من قِبَل نفسه ، وما عساه يطول فيه من المنقول من بعض التراجم دون بعض فيُشترط فيه : أن يكون عارفاً بحال المترجم علماً وديناً وغيرهما من الصفات وهذا عزيز جداً ، وأن يكون حسن العبارة عارفاً بمدلولات الألفاظ ، حسن التصوّر بحيث يتصوّر حين ترجمة الشخص جميع حاله ويُعبِّر عنه بعبارة لا تزيد عنه ولا تنقص ، وأن لا يغلبه الهوى فيُخَيِّل إليه هواه الإطناب في مدح من يحبه والتقصير في غيره ، وذلك بأن يكون عنده من العدل ما يقهر به هواه ويسلك معه طريق الإنصاف وإلا فالتجرد عن الهوى عزيز ـ فهذه أربعة أخرى . ولك أن تجعلها خمسة : لأن حسن تصوره وعلمه قد لا يحصل معهما الاستحضار حين التصنيف ، فيجعل حضور التصوُّر زائداً على حسن التصور ـ فتصير تسعة شروط في المؤرخ » .

وقد أعلن صاحب (الفخري) ـ ابن طباطبا ـ في مقدمة كتابه ـ التزامه بأمرين : « أحدهما : أن لا أميل فيه إلا مع الحق ، ولا أنطق فيه إلا بالعدل ، وأن أعزل سلطان الهوى ، وأخرج من حكم المنشأ والمربي ، وأفرض نفسي غريباً

منهم وأجنبياً بينهم»... ترى هل وفّى الكاتب حقاً بما التزم؟هنا تختلف الآراء وتدق دروب العمل بعد وضوح سبل الفكر ، فقد كان الكاتب علوياً يؤرخ لأمويين وعباسيين ، فهل استطاع أن يروض زمام نفسه وقلمه ؟ يقول الأستاذ محمد عبد الغني حسن: «وقد يظن بعض الناس أن صاحب كتاب (الفخري) قد حمل على بعض أفعال العباسيين لأنه شيعي المذهب ولأنه علوي النسب،فإن سلسلة نسبه تنتهي إلى إسماعيل بن إبراهيم طباطبا من أحفاد علي بن أبي طالب وقد انتهت إليه نقابة العلويين،ولكن المنصف لا يسعه إلا أن يعترف بخلو هذا المؤرخ من التعصب الكريه ، ووجه الحق فيما يظن من تشيّعه أو تعصّبه أن الرجل كان مؤرخاً ناقداً ، ولم يكن شيعياً ولا متعصّباً . . . » . ويستعرض صاحب هذا الرأي شواهد من (الفخري) تمثل رجوع صاحبه إلى الحق حين يتبين له خطؤه ، كما تبين اعتداله وإنصافه في الهجوم، بل نراه يذهب إلى أن ابن طباطبا ، الذي يُعرف أيضاً بابن الطقطقي : « طراز نادر من مؤرخي العرب في القرن السابع الهجري والثامن منه . . . وكتاب الفخري قسمان : قسم جعله كالمقدمة للتاريخ ، وفيه تحدث عن أمور الملك وسياسة الدول والحقوق والواجبات المتبادلة بين السلاطين والرعايا ، والقسم الثاني يتحدث فيه عن الدولة الاسلامية ، موجهاً اهتمامه إلى أخبار الوزراء عقب تاريخ كل خليفة . . . » . على أن صاحب هذا الرأي في ابن طباطبا يقرر أيضاً ، في موضع آخر أن « ابن طباطبا صاحب (الفخري) ميوله علوية ، ولم يستطع أن يتخلص من آثار هـذه الميول حين الحكم على بعض الخلفـاء العباسيين » ، وساق شاهداً من كتاب (الفخري) ثم قال : « وهذه الصراحة والصرامة في التحامل يقابلها موقف ابن خلدون . . . » الخ .

ونحن نرى الأستاذ محمد عبد الغني حسن ينزع إلى وصف الأخباريين وكتّاب السيرة المتقدمين بالاعتدال أيضاً حيث يقول : « ونجد مؤرخاً كالواقدي من رجال القرن الثاني يظهر ميله العلوي في تاريخه،وإن كان لم يبد عليه التحزب الكامل . . . ونجد كثيراً من هؤلاء الأخباريين والمؤرخين الأولين ـ على الرغم من ميولهم الخاصة ـ يعرضون الروايات المختلفة التي تمثل الصراع بين الأمويين والعلويين ، فهم لا يحذفون روايات الجبهة المعارضة لهم ، وإن كانوا مع إثباتهم

لها يظهرون ألواناً من الميل إلى جبهتهم . . ومن هؤلاء عوانة بن الحكم المتوفي سنة ١٤٧هـ فقد كان موالياً لبني أمية ومائلاً معهم ، ولكنه مع ذلك ومع تدوينه للروايات الأموية يسجل الروايات التي تأتي من معسكر العلويين . أما سيف بن عمر وهو أخباري من أهل الكوفة توفي سنة ١٨٠هـ فقد كان يؤثر الناحية العلوية في رواياته ، وكذلك كان أبو مخنف المتوفي سنة ١٥٧هـ ، وهو وعوانه وسيف من الأخباريين الذين أخذ عنهم مؤرخ كالطبري والبلاذري . وخير من يمثل الاعتدال في الـرواية مـع الميل لجهة معينة الأخباري الشيعي نصر بن مزاحم المتوفي سنة ٢١٢هـ ؛ فإن شدة ولوعه بتدوين أخبار الشيعة ومناقب الأئمة العلويين يدلنا على ميوله الخاصة ، وإن كان على تعصبه ضد معاوية لا يمتنع من نقد بعض الأخطاء التي ارتكبها الحزب العلوي » .

ومهما يكن التخفيف المقصود والتحفظ الكبير في اختيار العبارات الدالة على (الاعتدال) من صاحب هذا الرأي ، مثل قوله عن اعتدال الواقدي أنه « لم يبدِ عليه التحزب الكامل » ، وقوله عن اعتدال الأخباريين أنهم « لا يحذفون روايات الجبهة المعارضة لهم ، وإن كانوا مع إثباتهم لهـا يظهرون ألواناً من الميل إلى جبهتهم . . . » ، فإن منهج البحث التاريخي يستلزم تمحيص روايات هؤلاء الذين سفرت أهواؤهم ، وإن اعتذرنا لهم بطبيعة البشر !

على أننا نجد تجربة أشق يجتازها المؤرخ إذ كان يؤرخ لقوم على غير دينه ، فالهوى هنا أعمق من غيره من النزعات القبلية أو المحلية او الشعوبية . . . ونحن نجد في التاريخ الاسلامي **مؤرخين من غير المسلمين لسانهم العربية** : منهم **سعيد بن بطريق** ، الذي ولد بفسطاط مصر وتوفي سنة ٣٢٨هـ/ ٩٣٩م ، وقد كان بطريقاً ملكانياً للاسكندرية وله « نظم الجوهر » في التاريخ من عهد آدم إلى سنة ٣٢١هـ ،وتضمن كثيراً من أخبار أهل ديانته وأعيادهم وبطارقتهم،وله «التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق » الذي ذيّله **يحيى بن سعيد الأنطاكي** الشهير بأوتيخا المتوفي سنة ٤٥٨هـ/١٠٦٦م ويسمى « صلة تاريخ أوتيخا Eutichuis » . وكان **(الصابي) أبو الحسن هلال** (٣٥٩ : ٤٤٨هـ/ ٩٦٩ - ١٠٥٦م) من الصابئة ، وكتابه (تاريخ الوزراء) مرجع لأخبار العبـاسيين بين سنتي ٣٦٠

و٤٤٧هـ ، وهو بهذا يعتبر اتّصالاً للكتب التي توقّفت عند تواريخ سابقة ، مثل كتاب الطبري في التاريخ العام الذي توقف عند سنة ٣١٠هـ ، وكتاب الجهشياري في الوزراء والكتاب الذي توقف عند سنة ٢٩٣هـ ، وقد رجع إليه ابن الأثير وابن طباطبا .

ومن مؤرخي الكنائس والأديرة بمصر : **أبو صالح الأرمني** (٦٠٥هـ / ١٢٠٨م) . وفي العصر الأيوبي كتب **المكين بن العميد** (المُتوفَّى سنة ٦٧٢هـ/ ١٢٧٣م) : « المجموع المبارك » في جزئين : الأول من تاريخ الخليقة إلى ظهور الإسلام ، والثاني من ظهور الإسلام إلى سنة ٦٥٨هـ . وقد ذيّل عليه: (**المفضل بن أبي الفضائل أحد مؤرّخي الأقباط بمصر** « النهج السديد والدرّ الفريد فيما بعد تاريخ ابن العميد » وترجم فيه لسلاطين مصر المملوكية من عهد الظاهر بيبرس سنة ٦٥٨هـ إلى عهد الناصر محمد بن قلاوون سنة ٧٤١ هـ. **ولابن الواهب القبطي** (المُتوفَّى سنة ٦٨١هـ / ١٢٨٢م) : كتاب في التاريخ العام ، وقد عاش راهباً شماساً في دير المعلقة بالفسطاط . أما **أبو الفرج الملطي المعروف بابن العبري** : فقد وصل إلى منصب نائب البطريك على المشرق أو (مفريان) في عهد الملك الناصر ، ويُذكر أنه إسرائيلي الأصل ولد في أرمينية وتنصّر مسيحياً يعقوبياً ، وشهد غزو التتار بقيادة هولاكو سنة ٦٥٦هـ / ١٢٥٨م ، واستفاد من المراجع السريانية والعربية . وعلى الرغم من إيجاز كتابه « مختصر تاريخ الدول » فإن فيه معلومات لا توجد في غيره ، وقد عُني بالترجمة لكبار أهل ديانته ومفكريهم وأطبائهم . وتختلف الآراء في مدى استطاعته التجرّد من الأهواء[١] .

حتى إذا وصلنا للعصر الحديث وجدنا الكثيرين ، من غير المسلمين يكتبون في تاريخ المسلمين . . . عرباً من سائر الأنحاء في ديار العروبة وبخاصة بلاد الشام ، وغربيين مستشرقين ممن ستكون لنا معهم وقفة أطول في فصل تال .

---

(١) انظر مثلاً رأي الأستاذ محمد عبد الغني حسن في كتابه : « علم التاريخ » ـ القاهرة ، ورأي الأستاذ عبد المنعم عامر في تقديمه كتاب « فتوح مصر والمغرب » لابن عبد الحكم ـ القاهرة .

النقد الخارجي :

ولتحري المصدر الذي أخذ عنه المؤرخ الاسلامي سبل تتنوع وفقاً لطبيعته . . .

فبالنسبة للرواية الشفوية : كان المؤرخ يورد سند الخبر ، ويصير تمحيص أحوال رواته عن طريق القواعد المعروفة في (علم الرجال) بمراجعة تاريخ الرواة في كتب التراجم والطبقات وغيرها من المراجع المعتمدة. فليس مجرد إيراد المؤرخ للخبر دليلاً على أنه ثابت عنده مقبول لديه ، فقد كان الطبري يورد الرواية على عهدة راويها ويكتفي بذكر مصدر خبره ليتحرر من مسؤوليته ، وكان البلاذري يورد أكثر من رواية ويعقب بأن إحدى الروايات أثبت لديه وأكثر قبولاً .

أما بالنسبة للرجوع إلى المصنفات المكتوبة : فقد كان المؤرخ يذكر مراجعه ويقَوّمها جملة أو تفصيلاً. تقرأ مثلاً للمسعودي في مقدّمة كتابه « مروج الذهب» عرضاً للمصنّفات السابقة وتقويماً لها، حيث يقول: «فأما عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري : فممن كثرت كتبه واتسع تصنيفه ككتابه المترجم بكتاب (المعارف) وغيره من مصنفاته . وأما تاريخ أبي جعفر محمد بن جرير الطبري : الزاهي على المؤلفات والزائد على الكتب المصنفات فقد جمع أنواع الأخبار وحوى فنون الآثار واشتمل على صنوف العلم ، وهو كتاب تكثر فائدته وتنفع عائدته ، وكيف لا يكون كذلك ومؤلفه فقيه عصره وناسك دهره إليه انتهت علوم فقهاء الأمصار وحملة السنن والآثار . وكذلك تاريخ أبي عبد الله إبراهيم بن محمد ابن عرفة الواسطي النحوي الملقب بنفطويه : فمحشو من ملاحة كتب الخاصة مملوء من فوائد السادة . . . وكذلك سلك محمد بن يحيى الصولي في كتابه (الأوراق) : فإنه ذكر غرائب لم تقع لغيره لأنه شاهدها بنفسه وكان محظوظاً من العلم . . . وكذلك أبو الفرج قدامة بن جعفر الكاتب : فإنه كان حسن التأليف . . الخ » .

وذكر جلال الدين السيوطي في مقدمة كتابه « حسن المحاضرة » :

« وقد طالعت على هذا الكتاب كتباً شتى : منها فتوح مصر لابن عبد

الحكم ، وفضائل مصر لابن عمرو الكندي ، وتاريخ مصر لابن زولاق ، والخطط للقضاعي ، وتاريخ مصر لابن ميسر ، وإيقاظ المتغفل وإيعاظ المتأمل لتاج الدين محمد بن عبد الوهاب بن المتوج الزبيري ، والخطط للمقريزي ، والمسالك لابن فضل الله ومختصره للشيخ تقي الدين الكرماني ، ومباهج الفكر ومناهج العبر لمحمد بن عبد الله الأنصاري ، وعنوان السير لمحمد بن عبد الملك الهمدانى ، وتاريخ الصحابة الذين نزلوا بمصر لمحمد بن الربيع الجيزي ، والتجريد في الصحابة للذهبي ، والإصابة في معرفة الصحابة لابن حجر ، ورجال الكتب العشرة للحسيني ، وطبقات الحفّاظ للذهبي وطبقات القراء له ، وطبقات الشافعية للسبكي وللإسنوي ، وطبقات المالكية لابن فرحون ، وطبقات الحنفية لابن دقماق ، ومرآة الزمان لسبط ابن الجوزي ، وتاريخ الاسلام للذهبي والعبر له ، والبداية والنهاية لابن كثير ، وإنباء الغمر بأنباء العمر لابن حجر ، والطالع السعيد في أخبار الصعيد للكمال الإدفوي ، وسجع الهديل في أخبار النيل لأحمد بن يوسف التيفلشي . . . » . وقد أعان تسجيل المؤرخين لأسماء مراجعهم على معرفتها إن كانت المراجع نفسها قد ضاعت أو لم تصل إلى أصحاب المصنفات الببليوجرافية من المسلمين مثل ابن النديم صاحب الفهرست أو حاجي خليفة صاحب كشف الظنون . ونجد ياقوت يثبت مراجعه تفصيلاً ، ففي كل موطن يروي خبراً أو ينقل أثراً يذكرمصدره، ومن ذلك : « ذكر ابن عساكر في تاريخ دمشق » ، « قال أبو هلال في كتاب الأوائل » ، « قرأت في تاريخ خوارزم » ، « وقال أبو شجاع شهردار في تاريخ همدان » . . . الخ .

وقد عرض المقريزي مصادره في مقدمة كتاب (الخطط) ، وقدّم المصنفات المكتوبة على الروايات الشفوية ، كما أشار إلى اعتماده على الرؤية العيانية ، وأكّد حرصه على التحقق والتثبّت من كافتها : « . . . **فإني سلكت فيه ثلاثة أنحاء** : **وهي النقل من الكتب المصنفة في العلوم ، والرواية عمن أدركت من مشيخة العلم وجلّة الناس ، والمشاهدة لما عاينته ورأيته** . **فأما النقل عن دواوين العلماء** التي صنفوها في أنواع العلوم :فإني أعزو كل نقل إلى الكتاب الذي نقلته منه لأخلص من عهدته وأبرأ من جريرته . . **وأما الرواية عمن أدركت من**

الجلّة والمشايخ: فإني في الغالب والأكثر أُصَرِّح باسم من حدثني إلا أن لا يُحتاج إلى تعيينه أو أكون قد نسيته وقلّما يتفق مثل ذلك ، وأما ما شاهدته: فإني أرجو أن أكون ولله الحمد غير متهم ولا ظنين » . ثم أخذ المقريزي يعدّد أسلافه المؤرخين الذين أفاد منهم: كالكندي والقضاعي وابن بركات النحوي وابن أسعد وابن المتوج ومحي الدين بن عبد الظاهر .

النقد الداخلي :

وبالنسبة لنقد الخبر من الداخل نبّه المؤرخون أولاً إلى التدقيق في الأعلام وضبطها . وقد كتب النويري (٧٣٢ هـ / ١٣٣٢ م) مثلاً في موسوعته « نهاية الأرب » : « وأما من ينسخ التاريخ فإنه يحتاج إلى معرفة أسماء الملوك وألقابهم ولغاتهم وكناهم ، وخصوصاً ملوك العجم والترك والخوارزمية والتتار فإن غالب أسماءهم أعجميّة لا تُفهم إلا بالنقل ويحتاج الناسخ إذا كتبها إلى تقييدها بضوابط وإشارات وتنبيهات تدل عليها ، وكذلك أسماء المدن والبلاد والقرى والقلاع والرساتيق والكور والأقاليم ، فيُنبّه على ما تشابه منها خطاً واختلف لفظاً ، وما تشابه خطّاً ولفظاً واختلفا نسبة نحو مرو ومرو إحداهما مرو الروذ والأخرى مرو الشاهجان ، والقاهرة والقاهرة إحداهما القاهرة المعزية والأخرى القلعة القاهرة التي هي بزوزن وأنشأها مؤيد الملك صاحب كرمان » . ولتحقيق الأسماء والأنساب وضبطها أُلِّفت كتب مثل « الأنساب » للسمعاني ، « المشتبه في اسماء الرجال » للذهبي ، و« مشتبه النسبة » و« التبصير » و« لبّ اللباب » و« المؤتلف والمختلف » للآمدي ، ولياقوت « المؤتلف لفظاً والمختلف صقعاً »الخ .

وفي تحقيق المواليد والوفيات استعان ياقوت بالدليل المادي للترجيح بين التواريخ المختلفة ، ففي ترجمته لأحمد بن فارس اللغوي ذكر رواية ابن الجوزي أنه مات سنة ٣٦٩ هـ ، وذكر ما وجد بخط الحميدي أنه مات في حدود سنة ٣٦٠ هـ ، ثم عقّب ياقوت على الروايتين المتعارضتين بقوله « وكل منهما لا اعتبار به ، لأني وجدت خط كفه ـ أي ابن فارس ـ على كتاب (الفصيح) تصنيفه ، وقد كتبه في سنة إحدى وتسعين وثلاثمائة » !

على أن أبرز المؤرخين المسلمين الذين تنبّهوا لأهمية النقد الداخلي للمادة التاريخية هو **ابن خلدون** (٨٠٨ هـ / ١٤٠٦ م) ، بل إنه قدّم النقد الداخلي على النقد الخارجي . وقد استهل ابن خلدون « مقدمته » لتاريخه « العبر » ببيان أهمية فن التاريخ ، واستطرد من ذلك إلى أن العلم الجليل لا يلقى حق قدره : « إذ هو في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرن الأول ، تنمو فيه الأقوال وتضرب فيها الأمثال ، وتطوف بها الأندية إذ غصها الاحتفال ، وتُؤدّي إلينا شأن الخليقة كيف تقلّبت بها الأحوال واتسع للدول فيها النطاق والمجال ، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال وحان منهم الزوال . **وفي باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق** ، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق ، وجدير بأن يعد في علومها وخليق . وإن فحول المؤرخين في الاسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها وسطروها في صفحات الدفاتر وأودعوها ، وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وَهِمُوا فيها أو ابتدعوها وزخارف من الروايات المضعفة لفّقوها ووضعوها ، واقتفى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم واتّبعوها وأدُّوها إلينا كما سمعوها . **ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها ، ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها** ، فالتحقق قليل وطرق التنقيح في الغالب قليل ، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل ، والتقليد عريق في الآدميين وسليل ، والتطفل على الفنون عريض وطويل ، ومرعى الجهل بين الأنام وخيم وبيل . والحق لا يقاوم سلطانه والباطل يقذف بشهاب النظر شيطانه ، **والناقل هو يملي وينقل ، والبصيرة تنبّه إلى الصحيح إذا أغفل ، والعلم يجلو لها صفحات الصواب ويصقل** » .

ثم شرع ابن خلدون يستعرض من سبقه إلى كتابة التاريخ ، فبدأ بذكر « الذين ذهبوا بفضل الشهرة والأمانة المعتبرة ، واستفرغوا دواوين من قبلهم في صحفهم المتأخرة » ، وهؤلاء عند صاحب المقدمة « قليلون لا يكادون يجاوزون عدد الأنامل ولا حركات العوامل ، مثل **ابن اسحق والطبري وابن الكلبي ومحمد ابن عمر الواقدي وسيف بن عمر الأسدي والمسعودي** وغيرهم من المشاهير

المتميزين عن الجماهير . **وإن كان في كتب المسعودي والواقدي من المطعن والمغمز ما هو معروف عند الاثبات** ومشهور بين الحفظة والثقات ، إلا أن الكافة اختصتهم بقبول اخبارهم واقتفاء سننهم في التصنيف واتباع آثارهم ، **والناقد البصير قسطاس نفسه في تزييفهم فيما ينقلون أو اعتبارهم ، فللعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار وتحمل عليها الروايات والآثار . . . . .** » . وهكذا نصب ابن خلدون ميزان النقد حتى لهؤلاء المشاهير ، ورأى أن كل ما يتعارض مع « **طبائع العمران** » فهو مردود ، وهو معيار لنقد الأخبار من الداخل سيزيده ابن خلدون بياناً وتفصيلاً فيما بعد . وهؤلاء الأعلام الذين أوردهم ابن خلدون هم من المصنفين في (التاريخ العام) :« . . . إن أكثر التواريخ لهؤلاء عامة المناهج والمسالك لعموم الدولتين صدر الاسلام في الآفاق والممالك ، وتناولها البعيد من الغايات في المآخذ والمتارك ، ومن هؤلاء من استوعب ما قبل المِلَّة من الدول والأمم والأمر العمم ـ كالمسعودي ومن نحا ومنحاه » . ثم كان هناك من المؤرخين من قصروا اهتمامهم على عصر أومصر:« وجاء من بعدهم من عدل عن الإطلاق الى التقييد ، ووقف في العموم والإحاطة عن الشأو البعيد ، فقيّد شوارد عصره واستوعب أخبار أفقه وقطره ، واقتصر على أحاديث دولته ومصره ـ كما فعل أبو حيان مؤرخ الأندلس والدولة الأموية بها ، وابن الرقيق مؤرخ إفريقية والدول التي كانت بالقيروان » .

وماذا كان بعد: ؟ « ثم لم يأتِ من بعد هؤلاء إلا مقلِّدٌ وبليد الطبع أو متبلِّد ، ينسج على ذلك المنوال ويحتذى عنه بالمثال ، ويذهل عما أحالته الأيام من الأحوال واستبدلت به من عوائد الأمم والأجيال ، فيجلبون الأخبار عن الدول وحكايات الوقائع في العصور الأول صوراً قد تجردت عن موادها . . . ثم إذا تعرَّضوا لذكر الدولة نسقوا أخبارها نسقاً محافظين على نقلها وهماً أو صدقاً ، لا يتعرضون لبدايتها ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايتها ولا علة الوقوف عند غايتها . . ثم جاء آخرون بافراط الاختصار ، وذهبوا إلى الاكتفاء بأسماء الملوك والاقتصار مقطوعة عن النسب والأخبار ، موضوعة عليها أعداد أيامهم . . . . » . ثم أخذ ابن خلدون يبرز خصائص منهجه هو في كتابه وميزاته :« فأنشأت في التاريخ

كتاباً رفعت به عن أحوال الناشئة حجاباً وفصّلته في الأخبار والاعتبار باباً باباً ، **وأبديت فيه لأوّلية الدول والعمران عللاً وأسباباً** ، وبنيته على أخبار الأمم الذين عمروا المغرب ـ وهم العرب والبربر . . . » .

وقد أدار ابن خلدون فصله الأول في مقدمته على : « فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر شيء من أسبابها » . . . وقد قدّم له بأن : « فن التاريخ فن عزيز المذهب جم الفوائد شريف الغاية ، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضيين من الأمم في أخلاقهم ، والأنبياء في سيرهم ، والملوك في دولهم وسياستهم ، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يروفه في أحوال الدين والدنيا . **فهو محتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة ، وحسن نظر وتثبّت** يفضيان بصاحبهما إلى الحق وينكبان به عن المزلات والمغالط . . » . وهنا يضع ابن خلدون قواعد النقد الداخلي في أصالةووضوح : « . . . **لأن الأخبار إذا اعتُمد فيها على مجرد النقل ، ولم تُحكّم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الانساني ، ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب ، فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة** القدم والحيد عن جادة الصدق . وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع ، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثّاً أو سميناً ، **لم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار** ، فضلُّوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط ، ولاسيما في **احصاء الأعداد** من الأموال والعساكر إذا عرضت في الحكايات إذ هي مظنة الكذب ومطية الهذر ، ولا بدّ من ردِّها إلى الأصول وعرضها على القواعد » . وأخذ ابن خلدون يورد شواهد لأخطاء المؤرخين ينقلها عن مصنفاتهم ، ويفندها موضوعياً من داخلها . فبدأ بما ذكره المسعودي وكثير من المؤرخين عن عدد بني إسرائيل في التيه ـ إذ قيل إنّ موسى أحصاهم فكانوا ستمائة ألف أو يزيدون ! ويذهل الناقلون للخبر « عن تقدير مصر والشام واتساعهما لمثل هذا العدد من الجيوش ، فلكل مملكة من الممالك حصّة من الحامية تتّسع لها وتقوم بوظائفها وتضيق عما فوقها ، تشهد

بذلك العوائد المعروفة والأحوال المألوفة . ثم إن مثل هذه الجيوش البالغة إلى مثل هذا العدد يبعد أن يقع بينها زحف أو قتال لضيق ساحة الأرض عنها . والحاضر يشهد لذلك ، **فالماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء** . ولقد كان ملك الفرس ودولتهم أعظم من ملك بني اسرائيل بكثير ، ومع ذلك لم تبلغ جيوش الفرس قط مثل هذا العدد ولا قريباً منه . . . وأيضاً فلو بلغ بنو اسرائيل مثل هذا العدد لاتّسع نطاق ملكهم وانفسح مدى دولتهم ، فإن العمالات والممالك في الدول على نسبة الحامية والقبيل القائمين بها في قلّتها وكثرتها . . . وأيضاً فالذي بين موسى واسرائيل إنما هو أربعة آباء على ما ذكره المحققون ، والمدّة بينهما على ما نقله المسعودي قال : دخل اسرائيل مصر مع ولده الأسباط وأولادهم حين أتوا إلى يوسف سبعين نفساً ، وكان مقامهم بمصر إلى أن خرجوا مع موسى عليه السلام إلى التيه مائتين وعشرين سنة تتداولهم ملوك القبط من الفراعنة . ويبعد أن يتشعب النسل في أربعة أجيال إلى مثل هذا العدد . . » . وهكذا يمضي ابن خلدون في نقد الخبر مستخدماً المنطق والمقارنة ، ومستفيداً من الظروف الجغرافية والسوابق والمعلومات التاريخية ، حتى ينتهي إلى وجوب مراعاة التدقيق عند ذكر الأرقام والاحصاءات : « هذا وتجد الكافة من أهل العصر ، إذ أفاضوا في الحديث عن عساكر الدول التي لعهدهم أو قريباً منه ، وتفاوضوا في الأخبار عن جيوش المسلمين أو النصارى أو **أخذوا في إحصاء أموال الجبايات وخراج السلطان ونفقات المترفين وبضائع الأغنياء الموسرين ، توغلوا في العدد** وتجاوزوا حدود العوائد وطاوعوا وساوس الإغراب . وما ذلك إلا **لولوع النفس بالغرائب وسهولة التجاوز على اللسان ، والغفلة على المتعقب والمنتقد** ، حتى لا يحاسب نفسه على خطأ ولا عمد ، ولا يطالبها في الخبر بتوسط ولا عدالة ولا يرجعها إلى بحث وتفتيش . . » .

ويمضي ابن خلدون يُعدِّد أخطاء المؤرخين ويناقشها موضوعياً في محتواها بصرف النظر عن مصادرها على هذا النحو الأصيل الجميل ، مهما يكن حظ اعتراضاته من القوة . . فيردّ الخبر القائل بأن التبابعة ملوك اليمن كانوا يغزون من قراهم باليمن إلى إفريقية والبربر من بلاد المغرب ، إذ جزيرة العرب يحيط بها

البحر من جهات ثلاث: « . . . كما تراه في مصوَّر الجغرافيا . . والمسلك هناك ما بين بحر السويس والبحر الشامي قدر مرحلتين فما دونهما ، **ويبعد أن يمر بهذا المسلك ملك عظيم في عساكر موفورة من غير أن تصير من أعماله ـ هذا ممتنع في العادة** . . ولم ينقل قط أن التبابعة حاربوا أحداً من هؤلاء الأمم ، ولا ملكوا شيئاً من تلك الأعمال . . الخ » . وكذلك يردّ ما شاع من أن « إرم ذات العماد » مدينة ذات أساطين ، ويرى أنها تسمية جماعة وقبيلة . كذلك يردّ ابن خلدون قصّة العباسة أخت الرشيد مع جعفر البرمكي وما زعمه الزاعمون من أنها سبب نكبة البرامكة : « **وهيهات ذلك من منصب العباسة في دينها وأبوابها وجلالها . . وإنما نكب البرامكة ما كان من استبدادهم على الدولة واحتجانهم أموال الجباية** ، حتى كان الرشيد يطلب اليسير من المال فلا يصل إليه ، فغلبوه على أمره وشاركوه في سلطانه ، ولم يكن له معهم تصرف في أمور ملكه . . فكشفت لهم وجوه المنافسة والحسد . . وقارن ذلك عند مخدومهم نواشيء الغيرة والاستنكاف من الحجر والأنفة وكامن الحقود التي بعثتها صغائر الدالة ، وانتهى بها الإصرار على شأنهم إلى كبائر المخالفة » . وهو يتناول في معرض المناقشة شخصية الرشيد: « وأمّا ما تُمَوِّه به الحكاية من معاقرة الرشيد الخمر واقتران سكره بسكر الندمان فحاشا لله ما علمنا عليه من سوء ، **وأين هذا من حال الرشيد وقيامه بما يجب لمنصب الخلافة من الدين والعدالة وما كان عليه من صحبة العلماء والأولياء** ، ومحاوراته للفضيل ابن عياض وابن السماك والعمري ومكاتبته سفيان الثوري ، وبكائه من مواعظهم ، ودعائه بمكة في طوافه ، وما كان عليه من العبادة والمحافظة على أوقات الصلوات . . وإنما كان الرشيد يشرب نبيذ التمر على مذهب أهل العراق وفتاويهم فيها معروفة ، وأما الخمر فلا سبيل إلى اتهامه به ولا تقليد أهل الأخبار الواهية فيها ، فلم يكن الرجل يواقع محرماً من أكبر الكبائر عند أهل الملة . ولقد كان **أولئك القوم كلهم بمنجاة من ارتكاب السرف والترف في ملابسهم وزينتهم وسائر متناولاتهم ، لما كانوا عليه من خشونة البداوة وسذاجة الدين التي لم يفارقها بعد ، فما ظنُّك بما يخرج عن الإباحة إلى الحظر وعن الحلّ الى الحرمة ؟؟** » .
ويناصر ابن خلدون دعوى الفاطميين في النسبة إلى اسماعيل الإمام بن جعفر

الصادق ، وهو يعتبر ما يُنشر من شكوك حول صحة نسبهم : « أحاديث لُفِّقَت للمستضعفين من خلفاء بني العباس تزلُّفاً إليهم بالقدح فيمن ناصبهم وتفنّناً في الشماتة بعدوهم . . ولو ارتابوا ـ أي شيعتهم ـ في نسبهم لما ركبوا أعناق الأخطار في الانتصار لهم ، فصاحب البدعة لا يُلبِّس في أمره ولا يُشبِّه في بدعته ولا يُكذّب نفسه فيما ينتحله . . . والقوم كانوا في مجال ، لظنون الدول بهم وتحت رُقْبَةٍ من الطغاة . . فلاذت رجالاتهم بالاختفاء ولم يكادوا يعرفون ، فتوسل شيعة بني العباس بذلك عند ظهورهم إلى الطعن في نسبهم . . . » . وهو يمضي من هذا إلى الدفاع عن نسب إدريس بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب الإمام بعد أبيه بالمغرب الأقصى ، وعن صدق الإمام المهدي صاحب دولة الموحدين في دعوته إلى التوحيد والجهاد .

وهكذا ينتقل ابن خلدون من قضية إلى قضية ، يناقش ويجادل على نهجه الفريد ، ويختتم ما أورده من شواهد وأمثلة بقوله : « فإذن يحتاج صاحب هذا الفن إلى **العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات ، واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال ، والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بين ما بينهما من الخلاف وتعليل المتفق منها والمختلف ، والقيام على أصول الدول والملل ومبادىء ظهورها ، وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم** ، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث واقفاً على أصول كل خبر . **وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول** ، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً وإلا زيّفه واستغنى عنه . وما استكبر القدماء علم التاريخ إلا لذلك ، حتى انتحله الطبري والبخاري ، وابن اسحاق من قبلهما ، وأمثالهم من علماء الأمة ، وقد ذهل الكثير عن هذا السرّ فيه . . . » .

وإذا كان ابن خلدون يرى قياس الغائب على الشاهد « فالماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء » ، فإن هذا لا يعني أنه من أنصار القول بأن « التاريخ يعيد نفسه » على وجه الاطلاق . فهو لا يغفل عن « اختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال. . . وتعليل المتّفق منها

والمختلف . . . » . وابن خلدون ينظر إلى التاريخ نظرة ديناميكية ، استمع إليه يقول :

« ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل **الأحوال في الأمم والأجيال** ، **بتبدل الأعصار ومرور الأيام** ، وهو داء دويّ شديد الخفاء ، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة ، فلا يكاد يتفطّن له إلا الآحاد من أهل الخليقة . وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة بانتقال من حال إلى حال . وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار ، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول ـ سنة الله التي قد خلت في عباده . وقد كانت في العالم **أمم الفرس الأولى والسريانيون والنبط والتبابعة وبنو اسرائيل والقبط** ، وكانوا على أحوال خاصة بهم في دولهم وممالكهم وسياستهم وصنائعهم ولغاتهم واصطلاحاتهم ، وسائر مشاركاتهم مع أبناء جنسهم ، وأحوال اعتمارهم للعالم تشهد بها آثارهم . **ثم جاء من بعدهم الفرس الثانية والروم والعرب ، فتبدّلت تلك الأحوال وانقلبت بها العوائد** إلى ما يجانسها او يشابهها وإلى ما يباينها أو يباعدها . **ثم جاء الاسلام بدولة مضر فانقلبت تلك الأحوال أجمع انقلابة أخرى** ، وصارت إلى ما أكثره متعارف لهذا العهد يأخذه الخلف عن السلف . **ثم درست دولة العرب** وأيامهم ، ودهبت الأسلاف الذين شيدوا عزّهم ومهّدوا ملكهم ، وصار الأمر في أيدي سواهم من العجم مثل الترك بالمشرق والبربر بالمغرب والفرنجة بالشمال ، **فذهب بذهابهم أمم وانقلبت أحوال وعوائد** نُسي شأنها وأُغفل أمرها . والسبب الشائع في تبدل الأحوال والعوائد **أنّ عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه** . . وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر ، فلا بد وأن يفرغوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذوا الكثير منها ولا يغفلوا عوائد جيلهم مع ذلك ، **فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول** ، **فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم وخرجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضاً بعض الشيء وكانت للأولى أشد مخالفة** ، ثم لا يزال التدريج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة . فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في الملك والسلطان لا تزال المخالفة في العوائد والأحوال

واقعة . والقياس والمحاكاة للانسان طبيعة معروفة ومن الغلط غير مأمونة . فربما يسمع السامع كثيراً من أخبار الماضين ، ولا يتفطّن بما وقع من تغيّر الأحوال وانقلابها ، فيجريها لأول وهلة على ما عرف ويقيسها بما شهد ، وقد يكون الفرق بينهما كثيراً فيقع في مهواة من الغلط » . ويقدم ابن خلدون من شواهد ذلك ما قيل من أن أبا الحجاج كان من المُعَلِّمين :« مع أن التعليم بهذا العهد من جملة الصنائع المعاشية البعيدة عن اعتزاز أهل العصبية . . وأن التعليم في صدر الاسلام والدولتين لم يكن كذلك ، ولم يكن العلم بالجملة صناعة إنما كان نقلاً لما سُمع من الشارع ، وتعليماً لما جُهل من الدين على جهة البلاغ، فكان أهل الأنساب والعصبية الذين قاموا بالملّة هم الذين يعلمون كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم على معنى التبليغ الخبري لا على وجه التعليم الصناعي . . » . وكذلك يلفت ابن خلدون النظر إلى التطور في منصب القضاء بعد ما كان عليه القضاة من الرياسة في الحروب وقود العساكر:« بل إنما كان القضاء في الأمر القديم لأهل العصبية من قبيل الدولة ومواليها ، كما هي الوزارة لعهدنا بالمغرب . وانظر خروجهم بالعساكر في الصوائف ، وتقليدهم عظائم الأمور التي لا تُقَلَّد إلاّ لمن له الغنى فيها بالعصبية . . . » . وهكذا تختلط الأمور عند الغفلة عن التطور الاجتماعي والسياسي : « ومن هذا الباب ما يسلكه المؤرخون عند ذكر الدول ونسق ملوكها ، وفيذكرون اسمه ونسبه وأباه وأمه ونساءه ولقبه وخاتمه وقاضيه وحاجبه ووزيره ، وكل ذلك تقليد لمؤرخي الدولتين من غير تفطّن لمقاصدهم . والمؤرخون لذلك العهد كانوا يضعون تواريخهم لأهل الدولة ، وأبناؤها متشوّفون إلى سير أسلافهم ومعرفة أحوالهم ليقتفوا آثارهم وينسجوا على منوالهم ، حتى في اصطناع الرجال من خلف دولتهم وتقليد الخطط والمراتب لأبناء صنائعهم وذويهم . . . وأما حين تباينت الدول وتباعد ما بين العصور ، ووقف الغرض على معرفة الملوك بأنفسهم خاصة ، ونسب الدول بعضها من بعض في قوتها وغلبتها ، ومن كان يناهضها من الأمم أو يقصر عنها ، فما الفائدة للمُصَنِّف في هذا العهد في ذكر الأبناء والنساء ونقش الخاتم واللقب والقاضي والوزير والحاجب من دولة قديمة لا يعرف فيها أصولهم ولا أنسابهم ولا مقاماتهم ؟ » .

وابن خلدون يميل إلى تخصيص التأليف في التاريخ بعصر أو جيل ، على أن يكون « التاريخ العام » من ثقافة المؤرخ العامة : « فهو أسٌّ للمؤرخ ينبني عليه أكثر مقاصده وتتبيَّن به أخباره » . وذلك أن « الدولة العالمية » التي كانت للاسلام قد أدركها التجزُّء ، كما نال من أحوال أقطارها التطوّر: « وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها ، فقلّص من ظلالها ، وفلّ من حدّها ، وأوهن من سلطانها ، وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أحوالها ، وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر ، فخربت الأمصار والمصانع ودرست السبل والمعالم ، وخلت الديار والمنازل وضعفت الدول والقبائل وتبدَّل الساكن ، وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب لكن على نسبته ومقدار عمرانه . **وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدّل الخلق من أصله ، وتحوّل العالم بأسره وكأنه خلق جديد ونشأة مُسْتَأْنَفَة وعالم مُحْدَث** ، فاحتاج لهذا العهد من يُدَوِّن أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدّلت لأهلها » .

ويُعدِّد ابن خلدون **الأسباب التي تقتضي كذب الأخبار** : فمنها التشيّعات للآراء والمذاهب ، ومنها الثقة بالناقلين ، ومنها الذهول عن المقاصد ، ومنها توهُّم الصدق ، ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والصنعة ، ومنها تقرُّب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب . ومن الأسباب المقتضية للكذب : « وهي سابقة على جميع ما تقدم : **الجهل بطبائع الأحوال في العمران ، فإن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لا بدّ له من طبيعة تخصه في ذاته ، وفيما يعرض له من أحواله ، فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب ، وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض** » . وابن خلدون يدير فصول « المقدمة » كلها على « طبائع العمران » ، ويرى البعض هذا التعبير أقرب إلى ما نقصده اليوم بعلم الاجتماع ، بينما يراه الآخرون أدخل في الفلسفة الاجتماعية ، وهو أحياناً يكاد يتّسع فيشمل «السنن الكونية» بجانب «السنن البشرية» ، فكأنه يبسط نطاقه على علوم الطبيعة والحياة والنفس والاجتماع جميعاً . والمثل الذي ساقه ابن خلدون بعد تعداده الأسباب المفضية لكذب الأخبار والذي

نقله عن المسعودي ، نراه يردُّه بمصادمته لنواميس علوم الطبيعة والحياة ، فقد قيل إن الاسكندر لما صدّته دواب البحر عن ميناء الاسكندرية اتخذ تابوتاً من خشب وفي باطنه صندوق من زجاج، وغاص فيه إلى قعر البحر حتى وصل حذاء دواب شيطانية فعمل على صورتها تماثيل من أجساد معدنية ، ونصبها حذاء البنيان ففرت الدواب حين خرجت وعاينت التماثيل التي نحتت على صورتها: «في حكاية طويلة من أحاديث خرافة مستحيلة : من قِبَل اتخاذه التابوت الزجاجي ومصادمة البحر وأمواجه بجرمه ، ومن قِبَل أن الملوك لا تحمل أنفسها على مثل هذا الضرر ، ومن قِبَل أن الجن لا يُعرف لها صور ولا تماثيل تختص بها . . . وهذه كلها قادحة في تلك الحكاية ، **والقادح المحيل لها من طريق الوجود أبين من هذا كله** : وهو ان المنغمس في المـاء ولو كان في الصندوق يضيق عليه الهواء للتنفس الطبيعي وتسخن روحه بسرعة لقلته ، فيفقد صاحبه الهواء البارد المعدل لمزاج الرئة والروح القلبي ويهلك مكانه ، وبهذا السبب يكون موت الحوت إذا فارق البحر » . ويمضي ابن خلدون يعدد من « الأخبار المستحيلة » ما نقله المسعودي في تمثال الزرزور برومه الذي تجتمع إليه الزرازير في يوم معين حاملة للزيتون ومنه يتخذ القوم زيتهم ، وما أبعد ذلك عن المجرى الطبيعي في اتخاذ الزيت ! كذلك يشير إلى ما نقله البكري في بناء مدينة « ذات الأبواب » التي تحيط بأكثر من ثلاثين مرحلة وتشتمل على عشرة آلاف باب ، مما خرج عن أن يُحاط به أو يُحَصَّن ، وانتقد ابن خلدون أيضاً ما نقله المسعودي عن المدينة التي كان كلُّ بنائها من نحاس بصحراء سجلماسة ، وهذه الصحراء نفضها الركاب والأدلاء فلم يقفوا لهذه المدينة على خبر ، وأحوالها المذكورة عنها تنافي الأمور الطبيعية في بناء المدن واختطاطها !

وينتهي ابن خلدون من هذه الشواهد إلى تقرير أهمية النقد الداخلي للخبر : « وأمثال ذلك كثير ، وتمحيصه **إنما هو بمعرفة طبائع العمران ، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها ، وهو سابقٌ على التمحيص بتعديل الرواة ، ولا يُرجع إلى تعديل الرواة حتى يُعلم أن ذلك الخبر ممكن أو ممتنع** ، فإذا كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح . ولقد

عدّ أهل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل . وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتد في صحة الأخبار الشرعية : لأن معظمها تكاليف انشائية أوجب الشارع العمل بها متى حصل الظن بصدقها ، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط . وأما الإخبار عن الواقعات : فلا بدّ في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة ، فلذلك وجب أن يُنظر في إمكان وقوعها، وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومُقَدَّماً عليه ، إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة . وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران: ونُمَيِّز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه ، وما يكون عارضاً لا يُعتَدُّ به، وما لا يمكن أن يعرض له . وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار، والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه . . » .

ويحقُّ لابن خلدون أن يعتدَّ بما توصَّل إليه في شأن نقد المادة التاريخية موضوعياً من الداخل ، وبالميزان الذي نصبه لوزن الأخبار : وهو « الاجتماع البشري الذي هو العمران » . . .

إن فيلسوف التاريخ الرائد يقول : « وكأن هذا علم مستقل بنفسه ، فإنه ذو موضوع : وهو العمران البشري والاجتماع الانساني ، وذو مسائل : وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى . . . واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة غزير الفائدة . . . » .

التركيب والعرض :

وأخيراً تنضج المادة التاريخية بعد جمعها ونقدها ، وتتهيأ للعرض في صورة « سيرة » مفصلة أو مجملة في نطاق كتاب « للتراجم » أو « الطبقات » ، وقد يأتي العرض في كتاب لتاريخ مدينة مثلاً « دمشق لابن عساكر ، بغداد للخطيب البغدادي ، القاهرة لابن تغري بردي والسيوطي ، حلب لابن العديم الخ » أو

تاريخ دولة « اتعاظ الحنفا في ذكر الأئمة الفاطميين الخلفا للمقريزي » ، وذلك إلى جانب صورة كتابة التاريخ العام .

وقد يجري التأريخ بالسنين وهو ما يعرف (بالحوليات) Annales ؛ وهي الطريقة التي نجدها مثلاً عند الطبري ، ويجري عليها ابن الأثير لكنه يستكمل بعض الحوادث التي لا تحتمل التمزيق بين السنوات المتتالية، فهو يقول في مقدمة تاريخه (الكامل) : «ورأيتهم -يعني الذين سبقوه من المؤرخين- يذكرون الحادثة الواحدة في سنين ، ويذكرون منها في كل شهر أشياء ، فتأتي الحادثة مقطعة لا يكمل منها غرض ولا تُفهم إلا بعد إمعان النظر . **فجمعت أنا الحادثة في موضع واحد ، وذكرت كل شيء منها في أي شهر او سنة كانت ، فأتت متناسقة متتابعة قد أخذ بعضها برقاب بعض . وذكرت في كل سنة لكل حادثة كبيرة مشهورة ترجمة تخصها ، فأما الحوادث الصغار التي لا يحتمل منها كل شيء ترجمة فإنني أفردت لجميعها ترجمة واحدة في آخر كل سنة فأقول** : ذكر عدة حوادث . **وإذا ذكرت بعض من اتُّبع وملك في قطع من البلاد ولم تطل أيامه فإني أذكر جميع حاله من أوله إلى آخره عند ابتداء أمره** ، لأنه إذا تفرّق خبره لم يعرف للجهل به » . وقد انتقد النويري صاحب موسوعة « نهاية الأرب » طريقة التأريخ بالسنين فقال : « ولما رأيت غالب من أرّخ في الملّة الاسلامية **وضع التاريخ على حكم السنين ومساقها لا الدول واتّساقها** ، **علمت أن ذلك ربما قطع على المطالع لذة واقعة استحلاها وقضية استجلاها** ، فانقضت أخبار السنة وما استوعب تكملة فصولها ولا أتى إلى جملتها وتفصيلها ، وانتقل المؤرخ بدخول السنة التي تليها من تلك الوقائع وأخبارها والممالك وآثارها والدولة وسيرها والحالة وخبرها ، فانتقل من الشرق إلى الغرب وعدل من السلم إلى الحرب وعطف من الجنوب إلى الشمال . . . فلا يرجع المطالع إلى ما كان قد أهمله إلا بعد مشقة ، **فأخذت أن أقيم التاريخ دولاً ، ولا أبغي عن دولة إذا شرعت فيها حولاً ، حتى أسردها من أوائلها إلى أواخرها** . . » .

وقد سار اليعقوبي والمسعودي على تناول التاريخ مرتّباً على الدول

والحكّام ، لا على أساس السنوات ويقسمّ الواحد منهما عهد الحاكم إلى مباحث فرعية متجانسة من الناحية الموضوعية[1] .

التاريخ في حياة المسلمين الثقافية والتربوية والاجتماعية :

يقول روزنثال Rosenthal بحق : « **يمكن أن يُفهم تطور التاريخ الإسلامي إذا عُرض هذا التطور في نطاق الثقافة الإسلامية** » .

إنّ وجود عوامل « عربية » و « إسلامية » ، فكرية وعملية ، لترقية المعرفة التاريخية ، وقيام محاولات صائبة لصياغة ضوابط منهجية للبحث التاريخي ، وظهور مؤرخين أفذاذ في مجال التاريخ العام كالبلاذري والطبري والمسعودي وفي مجال فلسفة التاريخ كابن خلدون ـ فضلاً عن مجالات السير والتراجم والموسوعات ، لا يعني بلوغ التاريخ المنزلة التي هو جدير بها في الثقافة والمجتمع وبين شيوخ العلم وطلّابه. كما لا يعني أنّ من كان يُجلّ التاريخ أو يتعامل معه كان ينظر إليه باعتباره علماً مستقلاً له ذاتيته وفعاليته ، وإنما قد يعتبر تابعاً للحديث أو مقصوراً على سيرة الرسول صلى اللّه عليه وسلم لأهميتها الدينية وسير خلفائه الراشدين أو أخبار الفتوح ،لاعتبارات خاصة بهذه أو تلك لا لدور معين تضطلع بها المعرفة التاريخية في عمومها في ثقافة المجتمع ككلّ أو حتى في التكوين العلمي العام للخاصّة والنخبة . ذلك أن عوامل ترقية المعرفة التاريخية ومحاولات ضبط البحث التاريخي وبروز أفذاذ من المؤرخين ـ كلها لا تكفي وحدها ليأخذ التاريخ مكانته التربوية وفعاليته الاجتماعية ، حتى تؤازرها على ذلك

---

(١) استفيد بالنسبة لمنهج البحث التاريخي من المراجع التالية :
- السخاوي : الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ .
- السيوطي : الشماريخ في علم التاريخ .
- ابن خلدون : المقدمة .
- عبد العزيز الدوري : بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب .
- محمد عبد الغني حسن : علم التاريخ عند العرب .

عوامل أخرى موضوعية اجتماعية وثقافية، فتتضافـر معاً على جعل التاريخ من مكوّنات القاعدة الثقافية لعامة المجتمع والقاعدة الفكرية للخاصة من العلماء وطلاب العلم وبذلك تتقرر مكانة التاريخ العملية والتربوية والثقافية، ويغدو من التيارات الفعّالة في الأفكار والأعمال بالنسبة للفرد والجماعة. وما بلغ التاريخ هذه المكانة في التطور الثقافي والحركة الاجتماعية إلا في العصرالحديث، بعد قرون طوال وأشواط حضارية واسعة أعانت عليها كشوف تكنولوجية هائلة .

وقد حـاول روزنتال استقصاء مكان التاريخ ومكانته ودوره في التعليم والثقافة والمجتمع ، ولم تكن النتائج إيجابية دائماً كما أنها لم تكن سلبية تماماً . لكنها حملت على كل حال ما يدلّ بجلاء على تقدّم المعرفة التاريخية إذا قورن حظها في الحضارة الإسلامية بما كان لها من حظ في حضارات أخرى سابقة ومعاصرة لتلك الحضارة حتى مولد العصور الحديثة .

لقد استطاع الإسلام أن يقيم دولة وينشيء حضارة . . وازدهرت المعرفة ، وترجم المسلمون وألّفوا ، **وسلكوا مراحل حتى تحددت فروع المعرفة ومناهجها وأدواتها** : « **وقد تمت في القرن ٩م الفترة التكوينية** لهذه العمليات ، وصار كل فرع من فروع المعرفة في الإسلام تتحكم فيه منذ ذلك الوقت قوانين وتقاليد المدنية الإسلامية المستقلة . **ولم يحظ علم التاريخ بالاعتراف التام كعلم مستقل إلا في وقت متأخر جداً** . وفي فترة نقل المعرفة الإغريقية تعرّف المسلمون لأول مرة على التصنيف المنظم في مختلف فروع المعرفة ، وقد وجد آنذاك أن التاريخ لم يدخل ضمن جدول العلوم المثبتة . وكان سبب هذا الحذف هو نفس السبب الذي قرر منزلة التاريخ في العصور الوسطى الغربية ـ على حد تعبير روزنتال ـ فالتصنيف الهيلينستي للعلوم الذي أخذه العرب لم يعط للتاريخ مكاناً خاصاً . لقد كانت للسياسة طبعاً منزلة خاصة في هذا التصنيف ، أما التاريخ فلم يربط بها ، كما أن فلاسفة العربية المتأثرين بالهيلينية لم يذكروا التاريخ عند كلامهم عن الشعر أو البلاغة » .

ويرجح روزنتال أن **الكندي** لم يذكر التاريخ في كتابيه المفقودين : « أقسام

العلم الإنسي »، و« ماهية العلم وأوصافه » . ولم يدخل **الفارابي** في كتابه : «إحصاء العلوم » **وابن سينا** في كتابه : « رسالة في أقسام العلوم العقلية » التاريخ في بحثهما الشامل للعلوم . ولم يحظ التاريخ باهتمام **ابن عبد البر** في : « جامع بيان العلم » ، في حين نجد في كتاب **الأكفاني** من رجال القرن ١٤ : « إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد » قائمة مقتضبة لكتب تاريخية وكلمة ثناء على مزايا التاريخ ، وقد اعتبره كالشعر « ليس من العلوم » . وحتى **الذهبي** الذي كان له انتاج تاريخي ـ وهو من رجال القرن ١٤م أيضاً ـ لا يذكر التاريخ في كتابه : « بيان زغل العلم » . بل **وابن خلدون** ايضاً لا يذكر «التاريخ» في تعداده العلوم في مقدمته الرائعة وكأنه ـ على حدّ تعبير روزنثال ـ لا يدخل **صفحة** التاريخ ضمن المنتجات العقلية المستقلة !!

وبعد اطلاع العرب على التصنيف الفلسفي ، **ميّزوا بين العلوم الأصيلة والدخيلة ، أو بين العلوم العربية والإغريقية** . وقد وضع **ابن النديم** فصلاً طويلاً عن المؤرخين والنسّابين وكتاب التراجم بين الفصل المعقود عن النحو والفصل المخصص للشعر ـ وكان هذا في القرن العاشر الميلادي . وإلى هذا القرن يرجع أيضاً كتاب **الخوارزمي** : « **مفاتيح العلوم** » ، الذي خُصِّص للتعبيرات الاصطلاحية في العلوم ، وفي القسم الأول الخاص « بعلوم الشريعة ما يقترن بها من العربية » خُصِّص الباب الأخير لأخبار التاريخ ، وقد تناول التعبيرات الفنية التاريخية في هذا الباب : ملوك الفرس وألقابهم ، الخلفاء وملوك الإسلام وألقابهم ، ملوك اليمن من الجاهلية وألقابهم ، ذكر من ملك معدّاً من ملوك اليمن ، ملوك الروم واليونانيين ، ألفاظ يكثر جريها في أخبار الفرس ، ألفاظ يكثر ذكرها في الفتوح والمغازي وأخبار عرب الإسلام ، ألفاظ يكثر ذكرها في أخبار ملوك عرب الجاهلية ، ألفاظ يكثر ذكرها في أخبار ملوك الروم . والقسم الثاني من كتاب الخوارزمي يبحث في علوم الأعاجم .

وقد اعتبر **إخوان الصفا** علوم البشر ثلاثة أجناس : الرياضيات ، والعلوم الشرعية ، والفلسفة الحقيقية . وقد وضع التاريخ مع العلوم الرياضية وتعني : «**علم الآداب التي وضع أكثرها لطلب المعاش وصلاح أمر الحياة الدنيا ، وهي تسعة**

أنواع : أولها علم الكتابة والقراءة ، ومنها علم اللغة والنحو ، ومنها علم الحساب والمعاملات ، ومنها علم الشعر والعروض ، ومنها علم الزجر والفأل وما يشاكله ، ومنها علم السحر والعزائم والكيمياء والحيل وما شاكلها ، ومنها علم الحِرَف والصنائع ، ومنها علم البيع والشراء والتجارات والحرث ، **ومنها علم السير والأخبار** » . وذكر إخوان الصفا أن الزهاد والعُبَّاد والمذكِّرين للناس بأمر الآخرة وذكر المعاد يحتاجون إلى أمور منها : « النظر إلى آثار القرون الماضية والاعتبار بها ، والدور الخربة والمنازل الدارسة لعاقبة الأمم الخالية ، والنظر في كتب الحكماء وأخبار سير الملوك الماضية ، والتفكير في الأمثال المضروبة على ألسنة الحكماء ذوي التجربة في وصفهم الدنيا ، واعتبارهم تصاريف الزمان ونوائب الحدثان والتيقّن بأمر المعاد وشدة الاشتياق إلى نعيم الآخرة دار القرار » .

وهناك كتاب يرجع إلى ما قبل منتصف القرن ٤هـ/منتصف القرن ١٠م هو **«جوامع العلوم» لأبي فرجون** الذي يُروى أنه كان من تلاميذ أبي زيد البلخي ، وقد وضع على شكل جداول. وأشار الكتاب للمعرفة التاريخية التي ينبغي أن تكون للكاتب، ثم قال بعد ذلك: «إن علم التاريخيات يستند على أحداث مشهورة كانت في أزمنة خالية، أي لا تحدث إلا في دهور متطاولة كطوفان مخرِّب أو زلزال مدمِّر أو وباء وقحوط متأصلة لأمم، وأسماء الملوك مذكورون في الأقاليم بعددهم وأيامهم ومدة ملكهم وانتقال دولهم ولا يُستغني عنها . . ». ثم عرض لموضوعات: بدء الخلق، أخبار مولد النبي ومبعثه ومغازيه واحواله إلى وقت وفاته، سير الخلفاء من قريش وفتوحهم وتدابيرهم، والفتن بين المتنازعين على الرياسة من الخوارج ، ومن وقت انتقال الدولة الأموية إلى الدولة العباسية ، أيام العرب ووقائعها ، معرفة كتب فارس وسيرهم ، عيون الأخبار أي مشاهيرها كالأحاديث المدونة للملوك في أي وقت كانت وذكر أحوالهم وأفعالهم، شرفاء النسب ، العلماء ، الكتاب ، الفصحاء ، الشعراء ، الحكماء . . . الخ . وقد أشار المؤلف إلى **الاستعانة بوقائع التاريخ في « أبواب السياسة ومحاربة الأعداء » وفي « باب السياسة والأمور السلطانية والقيام بمظالم الرعايا »** .

وفي القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي عالج ابن حزم التاريخ في

كتابه : « مراتب العلوم » وأرجعه إلى علوم الشريعة وقرنه باللغة العربية كعلم مساعد للفقه والعقيدة ، وهو يرى أن الموضوع الرئيسي للتاريخ هو الدول التي حكمت كل أمة ، وهو لا يثق بغير المادة التاريخية التي تتناول الإسلام .

وفي النصف الثاني من القرن ٦هـ/ ١٢م، كتب فخر الدين الرازي بالفارسية « حدائق الأنوار في حقائق الأسرار » وترجمته العربية عنوانها « جامع العلوم » ، وعنده أن التاريخ خادم للدين ، وقد بحثه الكاتب بعد علم الحديث وعلم رجال الحديث وأتبعه بالمغّازي . ويرى الرازي أن التاريخ بعكس العلوم الأخرى لا يعرف معالجة قضاياه بصورة منظمة من اليسير إلى المعقد ، وإنما هو لا يميز بين المعلومات الواضحة وغير الواضحة ، كذلك فإن طرق بحثه بعضها سهل وبعضها معقد . وقد خلص الرازي إلى أنه يتعذر ملاحظة الترتيب المنطقي في التاريخ .

وفي زمن الخليفة المستعصم آخر الخلفاء العباسيين الذي سقطت على عهده بغداد في أيدي المغول ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م ، كتب ابن الربيع : «سلوك المالك في تدبير الممالك» في صورة جداول. وقد ارتأى أن العلوم ثلاثة : علم أعلى وهو الألهيات والعلم بالكتاب قراءة ومعنى وحكماً والعلم بالسنّة ، ويدخل الفلاسفة في العلم الأعلى أبحاث ما وراء الطبيعة ، أما العلم الأسفل فيشمل الطبيعيات والطب ، والعلم الأوسط هو علم الرياضيات ويتقدم عليه علم اللسان بأقسامه ، « وعلم الأخبار ينقسم إلى أخبار الأنبياء والأولياء وأخبار الملوك وسياساتهم ، وذكر الأُول والحوادث وأخبار الحكماء والكرماء من سائر الناس وأضدادهم » .

وألّف العالم الفارسي محمد بن محمود الآملي سنة٧٤١هـ/١٣٤٠م: «نفائس الفنون في عرائس العيون» ، وقد جعل للتاريخ مكاناً وسطاً بين العلوم الدينية الإسلامية والعلوم الأدبية العربية . وهو يسمي التاريخ « علم التواريخ والسير » ، ولكنه يُمَيِّز بين الفرعين : فأحدهما يبحث في طول العمر ودوام أعمال الأنبياء والملوك والحكام والملل ، والثاني يبحث في الظروف المحيطة بكل شخصية . والمُؤَلِّف يستهل بكلمات عن مزايا التاريخ ثم يلخص تاريخ العالم في خمسة فصول .

ومعالجة التاريخ كعلم مستقل في كتب مستقلة لم يتطور عن العلوم

الموسوعية: « بل نشأ من الاهتمام التاريخي للعلوم الدينية الإسلامية التي كانت من حيث العموم مسؤولة عن معظم التقدم في فن البحث العلمي الإسلامي » ـ كما يلاحظ روزنتال . وقد كان معظم علماء الدين يعتبرون التاريخ علماً مساعداً لدراستهم ـ لكنه أقل شأناً ، لذلك فإن ظهور الرسائل المخصصة للتاريخ اعتمد على ظروف خاصة . ونحن نجد كتاب الكافيجي: « المختصر في علم التاريخ » الذي أُلِّف ٨٦٧هـ/١٤٦٢م، وكتاب السخاوي: « الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ » الذي أُلِّف ٨٩٧هـ/١٤٩٢م. « نتيجة مفهومة للوضع الملائم الذي تمتعت به الدراسات التاريخية في مصر في القرنين ٩٢٨هـ/ ١٤، ١٥م. لقد كانت مصر تتمتع باستقرار وتوافر جوٍّ يمكِّن من أن يزدهر فيه الانتاج العلمي بوجه عام ؛ فقد كان فيها عدد من الأوقاف تُوفِّر للعلماء وسائل العيش ، كما ظهر آنذاك عدد قليل من علماء الدين الذين تميزوا بالدقة والعمق وسعة الأفق إذا أخذنا ظروف عصرهم بنظر الاعتبار ، ولقد أدرك هؤلاء العلماء أهمية الدراسات التاريخية كما فهموها للدراسات الدينية والفقهية ، وقد أصبح بعضهم كابن حجر مؤرخين بارزين . ثم كان فيها ملك كالأشرف برسباي من الأمراء الأقوياء والطموحين نسبياً ممن كانوا يُقَدِّرون عظمة الماضي ويعتبرون أنفسهم جديرين بالشهرة التاريخية . وربما رافق ذلك وجود أناس جمعوا بين صفات رجال الدولة البارزين والنبوغ العلمي ، وقد كان هذا من حسن حظ الفكر الإسلامي . . . فكتاب ابن خلدون ـ وهو قاض ورجل من رجال الدولة ـ نوقش كثيراً وهوجم أحياناً وحظي دائماً بتقدير عظيم وفهم قليل ، وبالاختصار حقق أهم وظائف الكتاب العلمي ولعب دوره كواقع مثير .

وهكذا استطاع العلماء في هذه الأحوال أن يتخصصوا في البحث التاريخي ، وأن يفكروا في النواحي النظرية من علم التاريخ . . . وكان كل من الكافيجي والسخاوي عالم دين بالدرجة الأولى غير أن التاريخ لم يكن عندهم خادماً للحديث، بل كان نِدّاً له تقريباً . . وقد خدمت دراساتهم التاريخية الدفاع عن علم التاريخ المزدهر ضد الهجمات ، كما ثَبَّتوا منزلته بين العلوم الدينية ، وإن كان من الطبيعي أن تطغى أفكارهم الدينية على مناقشاتهم . وقد اعتمدوا في التفاصيل على مؤلفات علماء الأجيال السابقة ، غير أن التركيب كان غرضهم الخاص . ومن

الموضوعات التي عالجوها : أغراض التاريخ وتعريفه وغايته وفائـدته وأصله وخصائصه ، طرق بحث المؤرخ ، ودرجة الاعتماد على الأخبار التاريخية ومعاييره (الكافيجي) ، ومختلف صور النتاج التاريخي الإسلامي (السخاوي) » .

ويرى روزنتال أن **التاريخ لم يكن من دراسات التربية الاسلامية في** مراحلها العليا : «**ولم يصل إلى مركز الموضوع المدرسي** سواء في المحيط الذي ثبتت فيه العلوم الإغريقية أو في النظام الرسمي للتربية الدينية الذي تبلور في القرن الحادي عشر م(٥هـ) . . . نعم إن سيرة الرسول كانت تُدرس في هذه المدارس، وكان علم الحديث يتطلّب معرفة سير الرواة ، وبهذه المناسبة أصبحت التواريخ المحلية ذات الطابع الديني موضوعاً للتدريس ، وأخذ الطلبة يرحلون حيثما استطاعوا إلى مؤلفيها لكي يأخذوا منهم المعلومات مباشرة وفي المنطقة التي تُدرس ، وهكذا كان يتوافر بعض التعليم المدرسي في الموضوعات التاريخية ، كما شهدت بذلك الحواشي التي كانت تكتب أو الاجازات التي كانت تُدَوَّن في آخر المخطوطات التاريخية . . وليس هناك إلا قليل من الإشارات إلى التاريخ والمؤرخين في السير العلمية كتراجم (تاريخ بغداد) الذي لا يذكر من الكتب التاريخية غير ما يهم علماء الحديث مباشرة ، وسكوتها عما يتعلق بالفعاليات التاريخية يثبت أن نظام التربية الرسمي الذي كان مُطَبَّقاً لم يهتم كثيراً بالفعاليات . وبعض من اشتهر بانه مؤرخ كالذهبي ، عندمـا يُعدِّد أساتذته يندر أن يشير إلى ما ألفه هؤلاء الأساتذة من كتب التاريخ أو إلى اهتمامهم بالتاريخ . وذكر السخاوي في (الضوء اللامع) عدداً كبيراً من العلماء كان الذين يدرسون التاريخ منهم أقل القليل ، وهو لا يذكر في ترجمته لنفسه أنه درس كتب التاريخ . **غير أننا نسمع عن مؤرخين شهيرين آنذاك لكنهم كانوا معلمين ، وربما حاضروا بحكم منصبهم فيما كتبوه من تاريخ** ، فقد كان للتاريخ علاقة وصلة بالتربية العامة لذلك العالم » .

وإذا كانت الدراسات التاريخية لم تدخل في نطاق معارف التربية العالية ، **إلا أن الكتب التاريخية كانت تُقرأ وتتدارس من جانب العلماء المهتمين بها** . ولقد وردت أسماء عدة كتب تاريخية في قائمة الكتب التي درسها ابن حجر ، تشمل

كتب تراجم وتواريخ محلية فضلاً عن تاريخ الطبري والنسب للزبير بن بكار والكامل لابن الأثير ومرآة الزمان لسبط ابن الجوزي وكتب الذهبي وكتب في السير، غير أنه «لا بدّ من القول أن التاريخ عند ابن حجر وضع مختلطاً مع العلوم العقلية ودرس مع النحو والشعر ، وهذا يجعل من المشكوك فيه أن يكون ابن حجر قد اعتبر الكتب التاريخية جزءاً من دراساته العالية ، أو جزءاً من قراءاته باعتباره رجلاً ذا ثقافة عامة ، أو أنها جزء من تتبعاته الفكرية في أيام صباه » .

ويذكر روزنتال أن المكانة الحقيقية للتاريخ في التربية الاسلامية كانت في المرحلة الابتدائية : «فقد كان التاريخ موضوعاً عرضياً للتعليم في المدارس ، وكان دائماً بشكل من الأشكال مادة القراءة المفضّلة عند الصغار وعنصراً مهماً في تكوينهم الفكري » . فإخوان الصفا يشيرون إلى تلقي الصبي للقراءة والكتابة في (المكتب) : «ليُحَصِّل العلم في نفسه محفوظاً من القرآن والأخبار . . . » . والقابسي من القرن الرابع هـ/ العاشر م لا يرى بأساً بإجازة المعلم على تعليم «الشعر والنحو والرسائل وأيام العرب ، وما أشبه ذلك من علم الرجال وذوي المروءات » . وفي الأزمنة المتأخرة ذكر طاشكبري زادة أن الطفل يتعلم في المكتب « القرآن والحديث وأخبار الصالحين لينغرس في قلبه حبهم » . ونحن نجد العالم اليهودي السموأل بن يحيى المغربي الذي عاش في القرن ٦هـ/١٢م وأسلم في نهاية حياته يقول : «ولما كنت بين العاشرة والثامنة عشرة جذبتني أخبار التاريخ وحكاياته ، واشتدت رغبتي في قراءة ما حدث في الأزمنة العابرة ، فقرأت مختلف مجموعات القصص والحكايات ثم انتقلت منها إلى الحكايات الطويلة المسلية ، ثم إلى القصص الطويلة كقصة عنتر وذات الهمة والبطال واسكندر ذي القرنين والعنقاء ، وتبيّن لي أن معظم ما فيها مأخوذ من كتب المؤرخين . فبدأت أبحث عن أخبار التاريخ الصحيحة وأهتم بها ، فقرأت كتاب أبي علي بن مسكويه الذي أسماه (تجارب الأمم) ، كما قرأت تاريخ الطبري وكتب التاريخ الأخرى ، فتعرفت منها على أخبار الرسول وغزواته والمعجزات التي كرّمه الله بها » . وكان السموأل شديد الإعجاب بنجاح الرسول ، وانهيار الجيوش الضخمة للفرس والروم ، ومهارة أبي بكر وعمر وعدالتهما .

وهكذا نجد **الأهمية الكبرى للتاريخ عند المسلمين**: أن يعين على التمسك بالتراث الديني والثقافي للاسلام، وعلى إذكاء الحماس في حياة الفرد في فترة من العمر تكون المؤثرات الفكرية الأخرى أقل أثراً. كذلك كان لتعليم التاريخ **مكانة خاصة في تربية أولاد الأمراء كوسيلة لتربية الحكمة السياسية**. ويروي ابن النديم عن **سنان بن ثابت بن قرّة** أنه اختار لولدَيّ الخليفة المعتضد ما يشاكل سنهما من كتب الفقه واللغة وكتب السير القديمة والقريبة العهد وأخبار الملوك وأيام الناس وأخبار الدولة العباسية وأشباه ذلك. وفي الجيل الثاني تولى **الصولي** تربية ولدَيّ المقتدر فاشترى لهما كتباً في الفقه والشعر واللغة والأخبار. **وقد ذكر ياقوت**: «**وقديماً قيل إن علم النسب والأخبار من علوم الملوك وذوي الأخطار**».

وابن الطقطقي يذكر أن التاريخ كان له قدره عند ملوك الفرس والعرب. وروى المسعودي أن معاوية كانت لديه دفاتر فيها سير الملوك وأخبارها والحروب والمكايد: «**فيقرأ ذلك عليه غلمان مُرتَّبون وقد وُكِّلوا بحفظها وقراءتها، فتمر بسمعه كل ليلة جمل من الأخبار والسير والآثار وأنواع السياسات**». وإن كانت هذه القصة يُشَكُّ في صحتها، مثل القصة التي تذكر أن الأصمعي كان يؤنس الرشيد بمرويّات التاريخ، إلا أن للقصتين دلالتهما على النظرة للتاريخ كثقافة ضرورية للملوك والحكام. وقد رُوي أن **مكتبة الفاطميين في مصر كان فيها ١٢٢٠ نسخة من تاريخ الطبري، ويروي السخاوي أن المؤرخ العيني كان يقرأ التاريخ ونحوه عند الأشرف برسباي**. وأخذت معرفة التاريخ تنساب من قمة الدولة إلى مختلف الطبقات والمراتب حتى أصبحت معرفة التاريخ سمة الثقافة العامة. **ويقول ابن الطقطقي أن الوزراء كانوا قديماً يكرهون أن يقف الملوك على شيء من السير والتواريخ**، خوفاً من أن يتفطّنوا إلى أشياء لا يحب الوزراء أن يتفطن إليها الملوك. وفي «جوامع العلوم» أنّ الكاتب «يحتاج أن يكون عالماً بتواريخ الأمم الثلاث: الفرس والروم والمسلمين، ومدخل سنتهم وشهورهم بالتقويم، ويحتاج إلى قراءة كتب فارس وسيرهم وآدابهم، ويحتاج إلى معرفة سير الخلفاء وتتابع كل ملك منهم لإنشاء الكتب». وذكر مثل ذلك القلقشندي في «صبح الأعشى».

وكان **النديم** الذي لديه علم بالتاريخ يجد مكانة وحظوة، فالمنصور مثلاً كان:

« معنيّاً بالأسمار والأخبار وأيام العرب يُدني أهلها ويجيزهم عليها » . كما كان **الجندي يُنصَح بدراسة المغازي والسير** . ويذكر ابن حجر في « الدرر » عن أبي غانم بن كمال الدين بن العديم أنه : « ولي نيابة شيزر مدة لأنه كان بزيّ الجندي مع معرفة بالتاريخ والأدب » .

وقد ندر أن نجد المؤرخ يحترف التاريخ ويتفرغ له ، فالبلاذري كان نديماً للمتوكّل : «وقد أصبح **مؤرخ البلاط** نظامـاً ثابتاً ـ على حد تعبير روزنتال ـ ، سواء أكان المؤرخ قد بدأ التأليف في التاريخ من تلقاء نفسه ـ كما فعل الصولي ، أم كان قد كتب بناء على أوامر وإشارات رسمية ـ كما فعل سنان بن ثابت » . وكان لبعضهم كالطبري أهمية أكبر باعتباره عالماً دينياً . وقد شغل الصابي ومسكويه والصفدي مناصب حكومية . ونجد الوزير الجويني يؤلف كتابه في التاريخ في القرن ٧هـ/١٣م، فلا نعرف هل فعل ذلك إشباعاً لهواية أم اضطلاعاً ببعض أعباء المنصب . ولا شك أن رواية الموظف الكبير لمعلوماته كانت تنال أهمية خاصة . كذلك كان ابن خلدون قاضياً ورجل دولة ، وكان الذهبي وابن حجر من علماء الدين . ثم إن قليلاً من المؤلّفين من قصر إنتاجه على التاريخ -وفي مقدّمة هؤلاء نجد المسعودي ، ونجد بعده بنصف قرن المؤرخ المصري ابن زولاق . كذلك خصص ابن الأثير معظم حياته للتاريخ والسير ، وإن كان عالماً من علماء الدين ينال تأييد صاحب السلطان . **وفي القرنين ٨ ، ٩هـ/ ١٤ ، ١٥م ظهر نوع من المؤرخين المحترفين في مصر وإن كانوا يكسبون رزقهم كفقهاء** ، **ويمثل هؤلاء المقريزي** . **ولما كانت المعرفة التاريخية لها دلالتها على تربية الفرد وثقافته تطّلع اليها بعض الهواة** ، وهكذا وجدنا **أبا الفداء** الأمير يكتب في التاريخ ، بل إن بعض الأمراء يمكن أن يدرجوا في المؤرخين المحترفين لكثرة مؤلفاتهم . **وألّف ابن الطقطقي كتابه (الفخري) لموظف كبير** ، ويمكن اعتباره ثمرة هواية ، وكان علوياً لكنه كتب عن تاريخ الخلفاء بشيء من التجرّد . **ويبدو أن المؤرخين كانوا يتمتعون بمكانة أدبية ومادية لا بأس بها** ، وقد كان ابن الساعي البغدادي مؤرخاً شعبياً ربح كثيراً من مؤلفاته . وكان مؤرخ البلاط يتعرض للمخاطرة ، وقد روى المسعودي أن القاهر هدد محمد بن علي العبدي الخراساني بالحربة ليخبره عن خلفاء بني

العباس في أخلاقهم وشيمهم ابتداء من السفاح ، ولكن الرجل جاز المحنة ونال الجائزة ، إذ وصفهم وكأن الخليفة وفقاً لقوله هو نفسه: «مُشَاهِدٌ للقوم على ما وصفت مُعَايِنٌ لهم فيما ذكرت . ولقد سرني ما سمعت منك ، ولقد قسمت أبواب السياسة وأخبرت عن طرق الرياسة . . ». وكان محمد عبد الله العنقي (المتوفي ٣٨٥ هـ / ٩٥٥ م) مُنَجِّماً في بلاط الخليفة الفاطمي العزيز ، وقد ألف في التاريخ فاستبعد أيّ إطراء للأمويين والعباسيين . ومع ذلك لم يسلم من دسيسة لدى الخليفة الفاطمي ، فصادر مزرعته وحدّد إقامته في بيته حتى لقي ربه .

ولم تكن نظرة المؤرخ الفكرية تختلف كثيراً عن نظرة سائر العلماء في العلم الذي يشتغل فيه بجانب التاريخ ، وإن كان هناك **عدد غير قليل من المؤرّخين : « تفتحت عيونهم على الواقع أكثر من زملائهم ، الذين لم (يجمعوا) تواريخ »** . وكان المؤرخون بحكم طبيعة عملهم يتصلون بالعظماء المعاصرين وغيرهم طلباً للمادة التاريخية ، **ومع اهتمامهم بالمصادر الحية إلا أنهم كانوا أقل اهتماماً بالآثار التاريخية ، وحلت الروايات والمصادر الأدبية محل الملاحظة** . على أن هناك رواية تذكر أن الواقدي قصد (حُنَيْن) ليرى الموضع والموقعة . وكان الرأي السائد أن **معرفة الكتب التاريخية تجلب الحكمة السياسية والمهارة الجدلية ، مما يحقق الفوز في الدنيا ، كما أنها تحقق التواضع والتقوى مما يضمن الفلاح في الآخرة** . وحرص المؤرخون المسلمون الأوائل على التدقيق الحرفي في مروياتهم ، وتتابعت الدعوة إلى العدل والتجرد ، ولكن لم تخل الروايات من أهواء ، وبخاصة نتيجة ما جرّته منازعات الأمويين والعباسيين ثم العباسيين والفاطميين . وكتب المقريزي : « النزاع والتخاصم بين بني أمية وبني هاشم » . لكن المؤرخين لم يتعمدوا تلوين الوقائع ، كذلك لم يعتبروا من حقهم تبديل التفاصيل أو إعادة تفسير النصوص المروية . وكان المؤرخون المنتمون إلى بعض الفرق يكتبون تاريخاً خاصاً بفرقتهم ، وقد يكون المؤرخ الشيعي أكثر استعداداً لتسجيل الأحداث المعاصرة التي تتعلق بمذهبه من المؤرخ السني ؛ إذ كان التاريخ السياسي للشيعة محدوداً ، وربما لا يجد المؤرخ السني المتأخر بأساً في أن ينقل مثل هذه الأخبار عن المؤرخ الشيعي : « غير أن كل هذا لا يعني أن المعتقدات الشخصية للمؤرخ

كانت معزولة تماماً عن عملـه » ـ كما يقول روزنتال ، فقد يعمد إلى حذف مادة معتمدة ، أو إضافة مادة أقل توثيقاً ، على أن المدى الذي كان يحققه في هذا السبيل كان معتدلاً . ومن أمثلة ذلك: تاريخ اليعقوبي ، الذي نجد فيه حواشي طويلة للعلويين وحكمهم ونجد فيه صورة لعثمان غير مرضية . ومن الجانب الآخر: أصاب مؤرخو السنّة (الإسماعيلية) بالكثير في كتبهم . وكان المسلمون بوجه عام يتشككون في المؤرخ لأول بوادر تبدي خروجه عن تعاليم السنّة . ويرى روزنتال: « أن المؤرخين لم يستعملوا أو يسيئوا استعمال كتبهم للتعبير عن آمالهم الشخصية ، أو آمال جماعتهم الخاصة ، غير أن تبدل صور الكتب التاريخية ومحتوياتها كان انعكاساً طبيعياً صادقاً لتبدّل الجوّ الثقافي الذي عاش فيه أفراد المؤرخين » .

كذلك يرى روزنتال: «**أن التاريخ لم يكن من العوامل المؤثّرة في تيارات الحياة الفكرية الإسلامية**، فقد بدأ حوالي ٨١هـ/ ٧٠٠م وكان شأنه شأن بقية فروع العلوم الإسلامية لا يزال يخدم الدين عقيدة وشريعة، وقد امتص آنذاك المؤثرات البيزنطية والإيرانية ، وحاول أن يصبح بسرعة موضوعاً تربوياً سياسياً عالمياً فلقي بعض النجاح . لقد أصبحت كتب التاريخ في عصر العباسيين الذهبي مرآة لأعظم نواحي النهضة الاسلامية تقدماً ، والميدان الذي ظلت تجري عليه طرق جديدة لتقديم أكبر ما يمكن من نتائج العلوم والمعرفة لذوي الثقافة العامة بطريقة يستطيعون فهمها . . أما في زمن الصليبيين وفي عهد ازدهار الفكر الاسلامي في الأندلس فيما يبدو ، فقد تقدم التاريخ متردداً لخدمة القوى الموجودة في الانسان والتي تريد إعلان أهمية الأحوال القائمة ، وقد تعرض في مصر إبان القرنين الثامن والتاسع هـ / الرابع عشر والخامس عشر م إلى نقد فاحص لطرق البحث الاجتماعية والفقهية . وكانت الكتب التاريخية أهم نتاج للحركة الفكرية لدى الشعوب الأعجمية المسلمة كالفرس والترك وسكان بعض مناطق العالم العربي . . ومع هذا **لا يمكن القول أن التاريخ خلق حركة فكرية في الإسلام والتعبير عنها ، لأنه كان دائماً يحتل مركزاً أكثر تواضعاً كوسيلة لحفظ منجزات الفكر الاسلامي** . وبهذا الاعتبار قام التاريخ بعدد من الواجبات المهمة ؛ فكان وسيلة لغرس مُثُل

كبير من المسلمين ، كما كان يساعد أيضاً على إبقاء حيوية ذكريات مختلف الشعوب الاسلامية عن أهمية تراثها القومي البارز ، وكان يحتل دائماً مركزاً يتيح له استثمار بعض الاهتمام في الجوانب ذات الشأن من النشاط الثقافي والتي كانت مهددة بالاقصاء عن الحياة الاسلامية . وإن إنتاجه الأوّلي المستمر كان هو ذاته نوعاً من الضمان للحياة الفكرية أو المعرفة العالمية . ثم إن التاريخ بارتباطه بالتراجم أصبح في الاسلام الوسيلة الوحيدة المؤثرة للنظر إلى الحياة الواقعية ، باعتبار أن هذه النظرة إلى الحياة الواقعية وتحليل الانسان وآماله هما المصدر الوحيد للتطور الثقافي » .

ويرى روزنتال **أن التاريخ الاسلامي قد لا يصل في عمق التحليل وجمال التعبير إلى ما وصل إليه التاريخ الإغريقي الكلاسيكي والروماني** ، إلا أنه قد فاق **بالتأكيد ما وصلته الكتابات التاريخية السابقة في « الفهم الاجتماعي للتاريخ » ، أو « التنظيم العلمي للمادة التاريخية »** . وإذا كانت الحوليات البيزنطية وثيقة الصلة بالحوليات الاسلامية ، إلا أن التاريخ الاسلامي قد تميّز **بتنوعه الكبير وكميته الهائلة** ، ومؤلّفات المسلمين التاريخية قد تعادل في العدد المؤلفات الإغريقية واللاتينية ، ولكنها تفوق أمثالها من مؤلفات أوروبا مع جهات أخرى غيرها في العصور الوسطى . واتجه الغرب إلى العلوم والفلسفة واللاهوت ، وإذا كانت الأوضاع السياسية الخاصة لأسبانيا المسيحية إبّان القرن ٧هـ/١٣م قد أثارت اهتماماً بالتاريخ الإسلامي ، فإن أخبار هذا التاريخ كانت غير موجودة في الغرب أو موجودة بصورة مشوهة إلى درجة فاضحة. ولا توجد دلائل على أي أثر لصور التاريخ الاسلامي أو محتوياته في الكتابة التاريخية في أوروبا الوسطى ـ على ما يذهب إليه روزنتال: « **لذا فإن القيمة الثقافية للتاريخ الاسلامي تتوقف على أهميتها كظاهرة اسلامية** ، فبقدر ما كانت جزءاً من كليات النشاط الفكري الاسلامي كان **لها بصورة غير مباشرة** مكان في التبادل الثقافي بين الشرق والغرب » . ومن هذه الآثار غير المباشرة للتاريخ الاسلامي على الغرب أخبار تاريخية في المصادر الاسلامية ربما تكون قد أعانت التاريخ الغربي على الجدّ في الاتجاه الى **نظرة عالمية حقة للتاريخ** ـ في رأي روزنتال ، ولقد كسبت الكتابة التاريخية الحديثة من الكتب التاريخية الاسلامية ،

إذ تمكّن المؤرخ الغربي منذ القرن السابع عشر فصاعداً من رؤية جزء كبير من العالم بمنظار أجنبي ، كما أسهم التاريخ الاسلامي في تكوين صورة الاسلام التي أوحت بالنظرات التاريخية لأمثال د . هيوم ، ث . أرتون ، ثم ج . هردر ، وأعان هذا بطريق غير مباشر على تشكيل التفكير التاريخي الحاضر . وأخيراً يبرز روزنتال **أن التاريخ الاسلامي ظل عدة قرون يفوق كتب التاريخ الأخرى المعاصرة له كافة** . ولقد أعقبت التاريخ الاسلامي فكرة جديدة من التاريخ ، وفترة زمنية جديدة شاسعة تستغرق عدة محاولات لها علاقتها بالتاريخ ، فضلاً عن الطباعة وآثارها ، ومع ذلك : «ظل أثراً خالداً عظيماً معجباً للفكر الاسلامي الوسيط ، كما أنه مستودع هائل للأخبار والحقائق والمصائر التاريخية التي لم يُفَدْ إلا من بعضها حتى اليوم . . ومعالجة مثل هذه الحقائق والأمثلة المفيدة والمنيرة يمكن أن يكون حتى اليوم خير مفتاح للفهم التاريخي »[1] .

كذلك يرى فيليب حتي Hitti أن كتب الطبري والمسعودي وابن الأثير ومن على شاكلتهم، وإن ظلّت بمنأى عن القرّاء في العصور الوسطى ، ولم تُترجم إلى اللغات الأوروبية إلا حديثاً: لكن هذا « لا يعني أن المؤلفين العرب لم يسهموا في الدراسات الاجتماعية حديثاً ، ولقد كتب سارتون بحماس في تقدير أعمالهم وذكر أن أعظم المؤرخين : الطبري وأعظم الجغرافيين المسعودي كانا من المسلمين »[2] .

ويرى جرونباوم Grunebaum أن تدوين التاريخ عند المسلمين بلغ في حد ذاته أحياناً درجة عليا من الدقة والكفاية وقوة المناقشة والتدليل في العرض: «فإن أنساب القبائل الواردة في (أيام) العرب ، والحكايات التي رواها الرواة ، لتوضيح بعض الإشارات الواردة في غريب الشعر ، ومحاولات رواة الحديث تحري الدقة في الوصول إلى أصل الحديث وبواعثه ومكانه وأخبار دخول الأفراد في الاسلام ،

---

(١) Rosenthal : History of Muslim Historiography الترجمة العربية للدكتور صالح العلي بعنوان « علم التاريخ عند المسلمين » - بيروت: انظر على وجه الخصوص ص ٤٥ - ٩٣ ، ٢٦٧ - ٢٧٢ .

(٢) حتي : تاريخ العرب - ترجمة نافع - القاهرة - جـ٢ ص ٤٩٨ - ٤٩٩ .

والطريقة التي سُلِّم بها مكان بعينه لسلطان الاسلام ـ كل هذه الحوافز الدافعة إلى تدوين التاريخ كانت تتجه صوب تحري الدقة التامة في مفردات التفاصيل ، وصوب تفصيل الأدلة الثابتة المدعمة بالوثائق أو المعاصرة فيها على أي حال » .

لكن مُدَوِّن التاريخ لم يتصدّ لأساطير نشوء الجماعة الانسانية وتطوراتها ، ولا رغب في الحكم والتأويل : « بل لقد غلبت عليه الرغبة في جمع الأقوال التي يرويها شهود الحال، مُزْجِياً إياها بأشدّ ما يُستطاع من الاستيفاء مهما كان فيها من تناقض، ثم هو يترك القارىء يستنتج ما يشاء . فمهمة المؤرخ كانت تقف عند حدّ تقديم المادة ، وهو يبذل كل ما في وسعه ليحصل على معلومات يمكن الاعتماد عليها ، ويشرح إسناده بغاية الدقة على طريقة المُحَدِّثين » . وبالنسبة للسِيَر يرى جرونباوم أنه كان من العسير على الكاتب أن يترسّم تطوراً حدث في بطله : « إلا أن يكون ذلك التطور اطراحه للدنيا » ! وقد أثنى جرونباوم على معايير الضبط عند المؤرخين المسلمين ومراقبتهم لضمائرهم : « ونتيجة لوضع الروايات المختلفة عن الواقعة الواحدة بعضها إلى جوار بعض ، فإن المقابلة بينها تجعل من اليسير نسبياً إدراك التشويه المتعمد الذي دعت إليه المصلحة الحزبية أو الشخصية » . وجرونباوم يرى أن : «نقطة الضعف في تدوين التاريخ العربي تقوم في تركّزه حول الأشخاص والوقائع الجزئية ومؤامرات البلاط ، وكانت الحرب وعملياتها تسترعي عناية واهتماماً لا وجه لمقارنتهما بالعناية التي كانت تسترعيها الجهود السلمية . ثم ان الحوادث كانت تُفسَّر في معظم الأحوال بأنها ثمرة مؤامرات الملوك والقواد ورجال السياسية وأطماعهم ، أمّا القوى والعوامل التي يُمثِّلها هؤلاء الزعماء فالغالب أن تفوت دون أن يدركها أحد . وما لبث الجمهور أن حول اهتمامه إلى الدرس الذي يُتَلقّى من التاريخ ، ولم يكن إلا درساً في الأخلاق والاستبصار بطبيعة الخلق البشري وبنزوات القدر . ولعل ابن خلدون هو الوحيد بين المؤرخين الذي حاول ـ بالإضافة إلى وضعه خلاصة لأصول نقد المصادر التاريخية ـ أن يقف على العوامل والأسباب الخفية المطردة الحدوث اجتماعية كانت أم سيكلوجية » . وكان المؤرخون يقنعون برواية الأحداث كما هي في الظاهر : « ولم يهتموا كثيراً بدلالتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، ويكاد مسكويه المُتوفَّى ٤٢١هـ/ ١٠٣٠م بما أظهر

من كفاية في تحليل الأثر البعيد المدى للأعمال السياسية ، أن يكون الوحيد في هذا الاتجاه » . وكانت فكرة الأنساب بارزة في تاريخ قبائل العرب ، وعلى الرغم من العصبيّات وما يسود البلاط من ترغيب وترهيب فان جرونباوم يرى **أن النزعة الموضوعية الشاملة في تدوين التاريخ العربي سمة فريدة جديرة بالملاحظة** . ولم يحدث إسراف في استعمال أساليب البلاغة في عرض وقائع التاريخ إلا وقد شارف العصر الوسيط نهايته ، وقد شهد القرن الرابع الهجري (١٠م) تقدماً رائعاً في حسن العرض والتقديم ، وبتفوّق المسعودي ومسكويه في وصف الخلق الانساني إن لم يكن في فهمه ، وقد بذلا الجهد في رسم معالم الشخصية البارزة[١] .

هكذا تلازمت الايجابيات والسلبيات في نموّ المعرفة التاريخية في ظلال الحضارة الاسلامية ـ شأن كل جهد إنساني وتطوّر حضاري . ولكن كانت الحصيلة النهائية على كلِّ حال شوطاً إلى الأمام له قدره وقيمته ـ كما شهد المؤرخون المُحْدَثُون غير المسلمين . ولم يزعم المسلمون ـ قديماً أو حديثاً ـ بلوغ الكمال أو انتهاء الحاجة لمزيد من الجهود الجادّة المتتابعة لتنمية الذاكرة التاريخية للحضارة الإنسانية ، على أيدي المسلمين أو غيرهم ، مع مضيّ الأيام .

---

(١) جرونباوم : حضارة الاسلام ـ ترجمة جاويد ـ القاهرة ض ٢٥٥ ـ ٢٦١ .

تَارِيخ إِنْسَاني مَفْتُوح

ولننتقل من « التأريخ » إلى النشاط الإنساني الذي كان موضوع ذلك « التأريخ » . . .

يشيع بين المثقفين أنهم حين يلجون باب التاريخ الإسلامي ، فإنما يقتحمون «متحفاً دينياً» تحوطه التعاويذ والتهاويل . . إذ يصطحبون في مخيلتهم صورة معينة للعصور الوسطى ، والدين في العصور الوسطى !

وقد يرون في التاريخ الإسلامي لوناً من الدراسات الدينية الخالصة . . . وقد يرون فيه حقبة رجعية لا داعي للنبش في تقاليدها وطقوسها .

والغريب أن التاريخ القديم لمصر وأشور وبابل والإغريق والرومان ـ وهو ضارب في القدم إلى ما هو أبعد من التاريخ الإسلامي بكثير ، وهو أكثر تطرفاً في الاحتفاظ بطابع العقائد والأساطير ـ لا يلقى من الناس هذه النظرة . . وهم يقبلون على فك طلاسم الديانات القديمة ، وكشف الروابط بينها وبين حياة القوم الاجتماعية والسياسية في دأب واستمتاع !

ولكن تاريخنا الإسلامي وحده . . . هو الذي استطالت لحيته ، واستدارت عمامته وأصبح من العسير تناوله بغير البخور !

وحين أخرجت « لجنة الجامعيين لنشر العلم » في مطلع نشأتها ترجمة لكتاب « تراث الإسلام » Legacy of Islam الذي ألفه نخبة من الأساتذة الغربيين المتخصصين ، اضطُرَّت أن تتحفّظ بصدد الفكرة السائدة عن التاريخ الإسلامي ، فأعلنت أن إخراج هذا الكتاب لا يعني طابعاً دينياً خاصاً لأعمال اللجنة !

فما تكون الأوصاف البارزة الموضوعية لهذا التاريخ ، أيًّا كان ما يتوهمه الناس على هذا النحو الغريب ؟

تاريخ مفتوح :

إن التاريخ الإسلامي ـ شأنه كغيره من التواريخ ـ تاريخ مفتوح . . **مفتوح على ما قبله من زمان ، وعلى ما حوله من مكان** . . ليس تاريخاً مستغلقاً في قمقم ، مقتطعاً من العالم ، بدأ بداية (إعجازية) عن طريق الوحي والسماء ، وانتهى نهاية (تراجيدية) على أيد أرجون وقشتالة في الغرب ، وعلى يد التتار والاستعمار في الشرق !

إنه تاريخ مفتوح على الأمة العربية قبل الإسلام . . . الأمة العربية التي بُغِّضَ إلى الناس أمر جاهليتها بعد هداية الإسلام ، فانطمست ـ تلقائياً ـ معالم الحق في شخصيتها ، وظن البعض أنّ الإسلام قد خلق تاريخاً هو بدع من التاريخ . . . وأنّ المسلمين شيء قد انبثق فجأة من غير أصل ولا مادة خام ، ومن ثم قد انتهى بغير رماد ولا حطام !

لكن الأمة العربية بظروفها الجغرافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية كانت خير بيئة تحتضن الإسلام ، وصدق اللّه العظيم ﴿ **اللّه أعلم حيث يجعل رسالته** ﴾ .

هذه الأمة لم تكن معزولة عن سائر الانسانية قبل الإسلام ، أو بعد الإسلام . . . وليس تاريخها إلا تفاعلاً بين هذه الأمة وبين غيرها من الأمم التي

يدور عليها التاريخ العام ، كما هو تفاعل بينها وبين الإسلام . واللغة العربية والشعر العربي ـ ديوان العرب ـ مليئان بألفاظ تشير إلى بلاد أخرى أو لغات أخرى . . . فالمُهنَّد والسمهريّ ، والدينار والدرهم ، والسندس والاستبـرق ـ كلُّها ، وغيرها كثير ـ أمثلة وشهود . واتصالات عرب الحجاز بغيرهم عن طريق التجارة في رحلة الشتاء والصيف ، واتصالات اليمن والحيرة وتدمز والبتراء وجلّق وبصرى في مجالي التجارة والسياسة ، و « أيام العرب » التي ارتبط صراعهم فيها بالفرس والروم ـ كيوم حليمة ويوم ذي قار ـ[1] كلها دلائل وبيِّنات .

والأمة العربية قد احتكت **بالديانات** احتكاكها بالدول والشعوب . . وقد شهدت اليمن صراعاً بين المسيحية ترعاها الحبشة وبيزنطة ، وبين اليهودية التي اتجهت إلى شبه الجزيرة العربية من فلسطين لتفيد من طرق التجارة العالمية بعد تدمير القائد الروماني تيطس Titus لأورشليم ، بينما كانت فارس ترعى اليهودية كما يُرجَّح . والحجاز قد سكنها اليهود في يثرب ، وأقبل عليها أبرهة الحبشي يريد أن يصرف الناس عن كعبتها إلى كنيسة اليمن[2] . والصلة بين بلاد العرب وبلاد الشام وفلسطين حيث كان موطن المسيحية الأولى أقوى من أن تناقش .

وفي بواكير الإسلام تلاحى مشرك مع أبي بكر شامتاً في هزيمة الروم الكتابيين على أيدي الفرس الوثنيين . . فراهنه الصِدِّيق على انتصار الروم من بعد ، ونزل القرآن مُصَدِّقاً لأبي بكر ﴿ **غُلبت الروم في أدنى الأرض ، وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين . للّه الأمر من قبل ومن بعد ، ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر اللّه ، ينصر من يشاء وهو العزيز الرحيم** ﴾[3] .

فهل هؤلاء هم الذين عاشوا في عزلة وانطواء ؟!

---

(١) للتفصيل راجع : د . جواد علي : المفصّل في تاريخ العرب قبل الاسلام ، محمد مبروك نافع : عصر ما قبل الاسلام ، السباعي بيومي : تاريخ الأدب العربي جـ ١ ، أيضاً : محمد أحمد جاد المولى وزملاؤه : أيام العرب في الجاهلية .

(٢) د . إبراهيم العدوي : الأمبراطورية البيزنطية والدولة الاسلامية ـ القاهرة ص ٩ : ١١ .

(٣) انظر تفسير ابن كثير : جـ ٣ ص ٤٢٢ وما بعدها « سورة الروم » .

إن التجارة مهنة لا تقبل إلا الترحال والاتصال ، والتجار اليوم في أعماق إفريقية وآسيا سرعان ما عرفوا الكتلة الشرقية والغربية ، والصين وتشيكوسلوفاكيا ويوغوسلافيا والمجر وروسيا واليابان والصين وتايوان ، يُركِضون حواسهم وأذهانهم وراء الأسواق !

وكذلك كان العرب . . . قبل الإسلام، وبعد الإسلام .

يقول الدكتور محمد مصطفى زيادة : « . . . كان التاريخ الإسلامي يُدرس كأنَّ العرب وبلادهم بمعزل عن العالم الخارجي تمام العزلة حين ظهر الإسلام ، وكأنَّ الرسول لم يعرف من ذلك العالم الخارجي سوى مكة والمدينة وما وراءهما من تهامة والطائف وأطراف فلسطين ! حتى إذ خرج المسلمون من بلادهم خُيِّل للمتعلم كأنهم اندفعوا نحو بلاد سادت فيها الظلمات الروحية والمادية ، وكأنَّ أهل البلاد المفتوحة وقفوا ينظرون إلى العرب وهم يُشَيِّدون مدنية جديدة بين عشية وضحاها ! أما الحقيقة فهي غير ذلك . . . إذ المعروف أنَّ العرب لم يكونوا إلا عنصراً واحداً من العناصر التي أحاطت بالدولة الرومانية ، وتمنَّت أن تقتطع من بقاعها الباسمة موطناً أميناً، ومن حضارتها الغنية نموذجاً للحياة الرغيدة، ثم أثرت في كل من تلك العناصر مُؤَثِّرات متباينة في (المدى الزمني) والقوة والغرض والطاقة الدافعة والحركة الذاتية ، فبدت تلك العناصر متباينة في النضج والقدرة الهجومية ، ولم يكن بينها من شبه سوى أن كلًّا منها كان حلقة من سلسلة محيطة بالدولة الرومانية من جميع الجهات الأصلية في الجغرافيا . ولذا كان الجرمان مثلاً أول هذه العناصر استطاعة للانثيال والزحف نحو الأقاليم الرومانية في أوروبا طواعية لمؤثر اقتصادي بحت ، وبينما كان الجرمان يقتطعون من الدولة الرومانية ما هو إنجلترا وفرنسا وإسبانيا وإيطاليا في العصر الحاضر ، كان العرب في أوائل حركة مشابهة ـ جدّ عليها عامل ديني هو الإسلام ، **ولهذا اختلفت الحركة العربية الإسلامية عن الحركة الجرمانية الوثنية ، ولم تشبهها إلا من ناحية الهجوم المشترك على أقاليم الدولة الرومانية . . والتقت الحركتان في إسبانيا واصطدمتا أعنف اصطدام ، فكانت الغلبة للحركة العربية المصطبغة بصبغة الدين ، على حين كانت الهزيمة للجرمان الذين خلت حركتهم من ذلك الدافع البالغ .** غير أن العرب لم يجاهدوا

شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً في بلاد سادت فيها الظلمات الروحية والمادية ، بل كانت بلاد الدولتين الرومانية والساسانية التي غمرتها موجة الفتوح الإسلامية ، أحسن مكاناً ورِئياً من بلاد العرب ، **وكان بكلٍّ من هاتين الدولتين ثقافات وحضارات ونظم استمدَّ العرب منها أدوات الحكم والإدارة حسبما اقتضته الشريعة الإسلامية** . وبفضل ما استعمله العرب من هذه الأدوات التي وجدوها في البلاد المفتوحة استطاعوا ان ينجحوا نجاحهم الخارق في الحرب والسياسة »[١] .

لقد كانت هناك دوافع طبيعية وسياسية هزّت العرب ليتحرَّكوا ، بصرف النظر عن مدى مشابهتها لحركة الموجات الجرمانية الضاغطة على الامبراطورية الرومانية التي قد يكون بالغ فيها د . زيادة رحمه الله ، إذ يُولَع بعض المؤرخين بتقرير المشابهات وإجراء المقارنات أحياناً كثيرة . . . وقد استفاد الاسلام من هذه الدّوافع ، فاختار هذه الأمة المتحرِّكة لتندفع في حركتها وهي تحمل رسالة الاسلام . . . تحمل دعوة أفادت الحركة العربية الزاحفة رشداً وتقويماً ، وفي الوقت ذاته استفادت من الحركة العربية الزاحفة مدّاً وانثيالاً . وقد كان للأستاذ هاملتون جب وجهة نظر أخرى حيث يقول : « إن التاريخ الاسلامي سار في وجهة معاكسة للتاريخ الأوروبي على نحو يثير الاستغراب ، كلاهما قام على أنقاض الأمبراطورية الرومانية في حوض البحر المتوسط ، ولكن بينهما فرقاً أصيلاً : فبينما خرجت أوروبا على نحو متدرِّج لاشعوري وبعد عدة قرون من الفوضى الناجمة عن غزوات البرابرة ، انبثق الاسلام انبثاقاً مفاجئاً في بلاد العرب وأقام بسرعة تكاد تَعِزُّ على التصديق في أقل من قرن من الزمن امبراطورية جديدة في غربي آسيا وشواطىء البحر المتوسط الجنوبية والغربية . إلا أننا نستطيع أن نذهب بالمقابلة بين التاريخين إلى حدٍّ أعمق بكثير ، فنقول إنّ التحديات التي واجهتها أمبراطورية البحر المتوسط القديمة ونظمها كانت من نوعين : أما على تخومها الشمالية فقد تحدَّى الغزاة البرابرة السلطان السياسي الروماني ولكنهم دخلوا في ظل نظامه الثقافي الجديد ـ أعني الكنيسة المسيحية الكاثوليكية ، وتقبَّلُوا نظمها الاجتماعية

---

(١) د . محمد مصطفى زيادة : مقال « التاريخ في الشرق الأوسط » مجلة رسالة الاسلام ـ القاهرة ـ ع ٣ السنة ٢ .

والدينية الأساسية ، وعلى تلك النظم قامت في النهاية الكيانات الأوروبية السياسية الجديدة . وأما على تخومها الجنوبية والشرقية : فلم يكن التحدي مُوجَّهاً نحو السلطان الروماني السياسي بل كان موجَّهاً نحو كون الكنيسة مركزاً للثقافة ، وقد تجلى هذا التحدي حين نبذت شعوب تلك المناطق المذهب الكاثوليكي واعتنقت المذاهب المنشقة ـ اعني الدوناتية والمونوفيزية والنسطورية . أما الإسلام فإنه بعد أن أقام نظاماً سياسياً شمل جميع المناطق المنشقة ـ ومن ضمنها فارس التي كانت قد قضت قروناً وهي في صراع سياسي مع روما ، صراع تسنده عقيدة دينية منافسة ـ واجه مهمة أخرى هي **إدخال هذه المناطق في نظام ثقافي ديني مشترك قائم على مفهومه العالمي الشامل** . فكان عليه من أجل تحقيق هذا الهدف أن يقاوم تأثير المفهوم العالمي السابق (أي المسيحية) في غربي آسيا والنصف الجنوبي من حوض البحر المتوسط ويضعفه إلى أقصى حد ممكن ، وأن يحطِّم الزرادشتية والديانات الثنوية في فارس وما بين النهرين ، وأن يقيم حاجزاً في وجه انتشار البوذية في أواسط آسيا » ، « وقد يرى المرء أن الأباطرة في البلاط البيزنطي كانوا يزعمون لأنفسهم من الناحية الرسمية أن الخلفاء ليسوا سوى جماعة اخرى من البرابرة الغزاة انتزعوا بعض ولايات الأمبراطورية وتناسوا أنهم في حقيقتهم أمراء تابعون لبيزنطة ، ولهذا غضب جستنيان الثاني عندما سكَّ عبد الملك الدنانير إذ عدَّهُ مُفتاتاً بذلك على امتيازات الأمبراطور . غير أن الخلافة الأموية كانت في موقفها من الأمبراطورية البيزنطية شيئاً أكبر بكثير من مجرد دولة وارثة أو تابعة ، فإن وجهي سياستها ـ وهما الهجوم العسكري والتكيّف الإداري ـ يشيران بجلاء إلى المطمح الحقيقي الذي كان يساور خلفاء القرن الأول ، وهو مطمح لم يكن يرضى بشيء دون فتح القسطنطينية وجعلها مركزاً للأسرة الحاكمة . فإذا نظرنا إلى الأمور التي حاكوا بها الإدارة البيزنطية ، أو التي نقلوها بعد التعديل من هذه الزاوية وجدناها تتخذ طابعاً مبايناً . . . كان محاولة عامدة غايتها دراسة (الأسباب والمقوِّمات) وإعداد أنفسهم للسيطرة على مقدرات الأمبراطورية »[1] .

---

(١) جب : دراسات من حضارة الاسلام ـ ترجمة احسان عباس ومحمد نجم ومحمود زايد ـ بيروت ـ ص ٤ ـ ٥ ، ٧٧ ـ ٧٨ .

هذا وقد فطن المؤرخون العرب أنفسهم إلى العامل الاقتصادي في بعض الظروف والحالات أثناء الفتوح ، فكتب البلاذري : « قالوا لمّا فرغ أبو بكر من أهل الردة رأى توجيه الجيوش إلى الشام ، فكتب إلى أهل مكة والطائف واليمن وجميع العرب بنجد والحجاز يستنفرهم للجهاد ، **ويُرَغِّبهم فيه وفي غنائم الروم ، فسارع الناس إليه من بين محتسب وطامع** ، وأتوا المدينة من كل أوب »[1] . . وكتب الواقدي في « فتوح الشام » أن أهل الحجاز قالوا : « وكيف ندع هذه الأعين المُتَفَجِّرة ، والأنهار والزرع والأعناب والذهب والفضة والحرير ، ونرجع إلى قحط الحجاز وجدوبة الأرض وأكل الشعير ولباس الصوف ؟ »[2] .

ولقد التقى العرب مع أحد العناصر المغيرة على دولة الروم البيزنطيين ـ وهو السلاف (الصقالبة) ـ التقاء تعاون لا تصادم ، وحاولت بعض العناصر السلافية الوصول إلى آسيا الصغرى والانضمام إلى جانب القوات الاسلامية التي كانت تستعد على أطراف هذه البلاد الجنوبية للقضاء على الدولة البيزنطية[3] .

وليس في هذا الباعث الاقتصادي ما يعيب الوثبة الاسلامية ، **بل كان يعيب الاسلام** ـ كدين أعلن رشد البشرية ـ **أن يعتمد فقط على القوى الخفية والأرواح غير المرئية والأسباب التي ليست طبيعية . . وهي أسباب إن نجحت في جيل المعجزة والنبوة ، فأنّى تتيسر للتابعين من المؤمنين الذين لا يملكون خوارق المعجزات ؟**

كما أنه ليس معنى هذا أن الاسلام لم يكن له أثر ـ هذا ما لا يقول به منصف . وإنما استفاد الإسلام من الدوافع البشرية والفطرة الانسانية ، مع توجيهها حتى لا تضل ولا تطغى .

---

(١) **البلاذري** : فتوح البلدان ـ طبعة القاهرة بتحقيق رضوان ص ١١٤ .

(٢) فتوح الشام للواقدي ، وليست نسبة هذا الكتاب للواقدي مسلّمة ، والنصّ منقول عن عبد المنعم ماجد : التاريخ السياسي للدولة العربية : جـ ١ ص ١٨٥ ـ ٦ .

(٣) د . ابراهيم العدوي : الأمويون والبيزنطيون ـ القاهرة ص ٦٩ .

ونردّد مرة أخرى مع الذكر الحكيم : « اللّه أعلم حيث يجعل رسالته » [الأنعام : ١٢٤] .

لقد صادف الدين الحي أمة حية . . . فتجاوبا .

تاريخ متطوّر :

التاريخ الاسلامي لا يؤرِّخ لفترة راكدة من الزمن ونمط رتيب ثقيل من الحياة . . . وإنما هو تاريخ متطور نام .

● **تطور في نظم الدولة** يتمشّى مع تغيّر الزمان والمكان . . . فانتخاب كلٍّ من الخلفاء الراشدين يختلف عن انتخاب الآخر ، وطريقة الخلافة الرائدة غير الأموية ، وخلافة دمشق تخالف خلافة بغداد . . . وخلافة العباسيين في عصرها الأول غيرها في الثاني . . . وكذلك الحال في الأندلس . . . . نظم متطورة حسب ظروف الزمان والمكان .

● **وهناك تطور في المجتمعات** . . . البيئة الصحراوية غير البيئة الرخيّة زمن الأمويين والعباسيين ، ومن ثمّ كانت العادات والتقاليد والعلوم والآداب والفنون في تطور مستمر .

● **والدين نفسه ، تتطور أساليب عرضه** . . . من طريق الرواية الشفوية إلى التأليف العلمي الموضوعي الكامل . . ونلقي مدرسة **الرأي ومدرسة الحديث** ، فالمذاهب الفقهية ، والفرق الكلامية ، والطرق الصوفية ـ كلّها حلقات في سلسلة التطوّر . وقد يرى مؤرخو الحضارة أن التطوّر يأخذ شكلاً لولبياً فيرجع إلى الوراء خطوة ثمّ يزحف إلى الأمام خطوتين أو خطوات ! [1] .

لقد استفاد المسلمون مما لقوه من ثقافات ، وتفاعلوا مع ما قابلوه من حضارات . . وأعطوا لذلك كله طابعهم وشخصيتهم .

وكلٌّ من يريد أن يواصل حلقات هذا التاريخ من شعوب الاسلام دون أن

---

(١) انظر في ذلك مثلاً : تاريخ العالم لناشره جون هامرتن ـ الترجمة العربية : القاهرة ـ المجلد الأول ـ المقدّمات .

يلحظ هذا التطور ، ويتجاوب مع ظروفه المعاصرة القائمة في الوقت الذي يستفيد فيه من تجارب أسلافه ، فلن يستطيع أبداً أن يضيف جديداً إلى هذا التاريخ !

إن عقارب الزمن لا تعود إلى الوراء . . وتطوّر المسلمين يشهد بأنهم اتجهوا دوْماً إلى الأمام !

ما رفضوا نظاماً محكماً في الحكم والإدارة لم يعرفوه ولم يكونوا من قبل مارسوه . . وما نبذوا كلَّ طعام لم يعرفوه ولباس لم يألفوه . . وما تجاهلوا ثقافة لغيرهم لم تكن لهم .

من الذي عرض الفلسفة اليونانية وشرحها . . . ومن طـوّر الفنون الإيرانية وتقدّم بها ؟؟

لقد أقرّ عمر في التاريخ المبكر للدولة سياسة معاوية في الشام ـ على الرغم من أنها تخالف تقاليد الصحراء ـ لأنها تاخمت مدنية الرومان ، وكان لا بُدّ من أن يتطابق الحكم مع المجتمع الذي يكوّن الشعب المحكوم !

ومن حكمة اللّه ورحمته أن أعفى الناس من القيود الثقيلة والتفصيلات الجامدة في الدين ، التي تؤدي إلى الجمود والركود والخمود في الفكر والحياة !

إن أصولاً عامة كالشورى والعدل ، قد أملت كتباً في الفقه الدستوري والإداري ، تعتبر تطوراً فكرياً رائعاً بالنسبة لعهدها ، وهي ذاتها تتطوّر فيما بينها . . هناك كتابان باسم (الأحكام السلطانية) أحدهما للماوردي (المُتوفَّى سنة ٤٥٠ هـ) ، والآخر لمعاصره القاضي أبي يعلى ، ثم السياسة الشرعية لابن تيمية (سنة ٧٢٨ هـ) ، والطرق الحكمية لابن القيّم (سنة ٧٥١ هـ) . . . كل أُولاء من خير الأمثلة على أن الأصول الاسلامية مرنة لا توقف الاجتهادات التي تتغيّر وفقاً لتغيّر ظروف الزمان والمكان .

وحين كان الحكم المطلق يسود العالم خطب أبو بكر حين تلقّى البيعة فقال : « إني وُلِّيت أمركم ولست بخيركم ، فإذا أحسنتُ فأعينوني ، وإن أنا زغتُ فقوّموني » . . . وقد أورد السيوطي في تاريخه هذه الخطبة ونقل عن الإمام مالك

قوله : لا يكون أحد إماماً إلّا على هذا الشرط[1] .

وعلّق ابن القيم على الآية ﴿ أطيعوا اللّه وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ﴾ [النساء : ٥٩] قائلاً : « فأمر تعالى بطاعته وطاعة رسوله ، وأعاد الفعل أطيعوا إعلاماً بأن طاعة الرسول تجب استقلالاً من غير عرض ما أمر به على الكتاب . . ولم يأمر بطاعة أولي الأمر استقلالاً ، بل حذف الفعل وجعل طاعتهم في ضمن طاعة الرسول ، إيذاناً بأنهم إنما يُطاعون تبعاً لطاعة الرسول »[2] .

وفي قوله تعالى ﴿ وأولي الأمر منكم ﴾ إشارة واضحة إلى المصدر الذي يستمد منه ولي الأمر ولايته ، فليس هناك دم ملكي ولا تفويض إلّهي .

يقول ابن حزم : «الإمام إنما جُعل ليقيم للناس الصلاة، ويأخذ صدقاتهم، ويقيم حدودهم ، ويمضي أحكامهم ، ويجاهد عدوهم - **وهذه كلها عقود**، ولا يخاطب بها من لم يَبْلُغ أو من لا يعقل »[3] . ولذلك يقول صاحب « النظريات السياسية الاسلامية » : « أجمع مجتهدو الفرق الاسلامية كلها - ما عدا الشيعة - على أن طريق ثبوت الإمامة هو الاختيار والاتفاق لا النص والتعيين . وصاغ علماء الفقه ذلك الصياغة القانونية فقالوا : **إنّ الإمامة عقد** . والعقد في عرفهم له مدلوله الخاص : فهناك ماهية مشتركة ، ثم لكل عقد موضوعه وأركانه وأحكامه وشروطه » . وقد بحث الدكتور السنهوري في كتابه بالفرنسية Le Califat « الخلافة » طبيعة عقد الإمامة كما عرضه علماء الشريعة ، فقال : « إنه عقد حقيقي - أي مُسْتَوْفٍ للشرائط من وجهة النظر القانونية . ووصفه بأنه مبني على الرضا ، وأن الغاية منه أن يكون هو المصدر الذي يستمد منه الإمام سلطته ، وهو تعاقد بين الأخير وبين الأمة . ثم أشار إلى أن مفكري الإسلام قد أدركوا جوهر نظرية روسو القائلة بأن الحاكم أو رئيس الدولة يتولى سلطانه من الأمة نائباً عنها نتيجة لتعاقد حر بينهما ، وأنهم عرفوا نظرية السيادة كما عبّر عنها روسو فيما بعد ،

(١) رفيق العظم : أشهر مشاهير الاسلام - القاهرة - الاسلام جـ ١ : باب خطب ابي بكر .
(٢) ابن القيم : إعلام الموقعين المطبعة المنيرية بالقاهرة : جـ ١ ص ٣٩ .
(٣) ابن حزم : المحلّى : القاهرة بتحقيق أحمد شاكر جـ ١ ص ٤٦ .

وإن كانت نظريتهم احتوت على عنصر زائد خاص بها » . ويُعلِّق على ذلك الدكتور ضياء الدين الريّس بقوله : « وذلك مع فارق ، فإن العقد الذي تكلم عنه روسو كان مجرد افتراض ، لأنه بناء على حالة تخيلها في عصور ماضية سحيقة ولا يوجد عليها برهان تاريخي ، بينما نظرية العقد الاسلامية تستند إلى ماض تاريخي ثابت هو تجربة الأمة في خلال العصر الذهبي للاسلام وهو عصر الخلفاء الراشدين »[1] .

ولقد حفظت دولة الإسلام حقوق الأفراد الاجتماعية كما حفظت حقوقهم السياسية واضطلعت بواجبات الدولة الاجتماعية كما اضطلعت بواجباتها السياسية : « **ونظام العطاء كما فرضه عمر جديد من جميع نواحيه** ، لا نعرف أن أمة من الأمم التي سبقت العرب إلى الحضارة عرفته أو عرفت شيئاً قريباً منه ، وإنما نعرف أن بعض الأمم القديمة كانت تستأجر الجنود للحرب ولا تحرمهم نصيباً من الغنائم قليلاً أو كثيراً ، ونعرف أن بعض الحكومات القديمة كانت تُقْطِعُ الجنود أجزاء من الأرض إذا تقدَّمت بهم السن يعيشون من غلاتها ، **فأما أن تكفل الدولة رزق المسلمين جميعاً على هذا النحو ـ فلسنا نعرفه في التاريخ القديم ، وما أظن أن الحضارة الحديثة وُفِّقت إليه** ، وكلّ ما وصلت إليه الحضارة الحديثة في بعض البلاد ـ وصلت إليه بآخرة ـ إنما هو التأمين الاجتماعي ، الذي تُؤخذ نفقاته من الناس لِتُردَّ عليهم بعد ذلك حين يحتاجون في بعض الأمر إلى العلاج حين يمرضون وإلى كفالة الحياة للشيوخ والضعفاء والعاجزين عن العمل لكسب القوت ، وتأمين العمال من أخطار العمل وتأمين الذين يخدمون الدولة والهيئة الاجتماعية على رزقهم حين تنقضي خدمتهم . **فأما أن يكون لكل فرد من أفراد الأمة نصيب مقسوم من خزانة الدولة ، فشيء لم يعرف إلا منذ عمر رحمه الله** . على أن سياسة عمر هذه لم تتصل بعد وفاته إلا شطراً من حياة عثمان ، ثم عُدِلَ عن هذا النظام حين أنكر الناس على عثمان كثرة ما كان يعطي لبعض الناس ، وقد دفعهم ذلك إلى أن يُلِحُّوا

---

(١) ضياء الدين الريس : النظريات السياسية الاسلامية ط ١ ـ القاهرة ـ ص ١٤٤ وللتفصيل في أنّ الإمامة الشرعية عقد انظر لمؤلف هذا الكتاب : من أصول الفكر السياسي الإسلامي .

على عثمان رحمه اللّه في إلغاء العطاء وقصره على الجند ، ولم يستثنوا من ذلك إلا الشيوخ من أصحاب النبي صلى اللّه عليه وسلم ، وذلك واضح لأن أصحاب النبي شهدوا المشاهد معه وقاتلوا المرتدين وشارك كثير منهم في الفتوح . وقد اضطُرَّ عثمان إلى أن يستجيب للمعارضين ، ويعلن في بعض خطبه إلغاء العطاء لغير أصحاب النبي صلى اللّه عليه وسلم والجند . وكان الذين اعترضوا على عثمان يقولون حين ألحّوا عليه : إنما هذا المال لمن قاتل عليه . . . على أن الحضارة الحديثة أتاحت لبعض الأمم أن تجعل الدولة للأطفال فيها رزقاً منذ يُولدون ، وذلك حين يقلُّ عدد المواليد وتتعرض الأمة للنقصان والضعف عن الدفاع إذا دهمتها الخطوب ، وكذلك فعل عمر رحمه اللّه ، **إنما فرض العطاء للأطفال لأنه كان يرى ذلك حقاً لهم** . . ولم تعرف الدول الحديثة المُتحضِّرة أن للّقطاء حقاً معلوماً من خزانة الدولة يُنفق عليهم بعضه ويُدخَّر لهم بعضه الآخر حتى إذا رشدوا وجدوا أمامهم شيئاً يتكئون عليه ـ كما كان عمر يقول ، ذلك إلى ما كان يفرض لهم من العطاء حين يرشدون . **ولذلك ابتكر عمر لوناً من النظام الاجتماعي قوامه تأمين الناس على حياتهم من بيت المال** ، وكان عمر يؤمن إيماناً قوياً بأنه لا يعطي الناس هذه الأعطيات تبرُّعاً منه لهم أو تفضُّلاً منه عليهم ، وإنما **كان يرى أن لهم حقاً في كل ما يُجبى إلى بيت المال** ـ سواء أقلَّ هذا الحق أم كثر . وكان يقول : والذي نفسي بيده ما من واحد من المسلمين إلا وله في هذا المال حقه أُعطيه أو مُنعه . وكان يقول كذلك : واللّه لئن عشت ليأتين الراعي حقه من هذا المال قبل أن يحمر وجهه في طلبه ـ يريد أنه كان حريصاً على أن يصل العطاء إلى أصحابه من قرب منهم ومن بعد دون ان يسعوا إليه ليطلبوه فضلاً عن أن يتكلَّفوا الجهد في هذا السعي . ومن الناس من ظنّ أن عمر ، حين أنزل الناس منازلهم من العطاء فأكثر عطاء بعضهم وأقلّ عطاء بعضهم الآخر ، وجعل حقهم في بيت المال درجات بعضها فوق بعض ، أنه كان يُؤثر نظام الطبقات ، وهذا خطأ كل الخطأ ، ولو قد فعل لخالف عن نظام الإسلام خلافاً شنيعاً . **ولكن ما كان يرد إلى بيت المال من الخراج والجزية والأخماس كان أقلَّ من أن يسع المسلمين كلَّهم على سواء ، فكان يُفَضِّل بعضهم على بعض بالقِدَم في الإسلام وبالسابقة وحسن**

البلاء ، وكان مع ذلك يقول : لئن كثُر المال لأزيدنَّ الناس في العطاء ، وكان يقول أيضاً : لئن كثُر المال لألحِقنَّ آخر الناس بأولِّهم . وكان يريد أن يجعل لكل مسلم أربعة آلاف درهم : ألفاً لفرسه وألفاً لسلاحه وألفاً لأهله وألفاً لنفقته ، ولكن الموت أعجله عن ذلك . وكان يقول : لئن زاد المال لأعدُّنّه لهم عدّاً فإن أعياني لأكيلنَّه لهم كيلاً فإن أعياني لأحسُوَنَّه لهم بغير حساب . . . ولم يعرف المسلمون خليفة أو ملكاً بعد عمر جعل بيت المال ملكاً للمسلمين ينفق منه على الجيوش المحاربة ، ويعين منه من احتاج إلى المعونة ، ويُوفِّر ما يبقى منه ليُشيعه بين المسلمين رجالهم ونسائهم وأطفالهم يأخذون منه أعطياتهم في كل عام ، تسعى إليهم هذه الأعطيات دون أن يتكلّفوا مشقة في طلبها سواء في ذلك منهم القريب والبعيد . وقد رأيت أنه كان يحمل بنفسه المال إلى البادية القريبة من المدينة فيعطيه للناس في أيديهم ، وقد رأيت كذلك أنه في عام الرمادة كان يحمل الطعام على ظهره ويسعى به إلى الأعراب النازلين حول المدينة وربما طبخه لهم بنفسه . ولم يعرف المسلمون ملكاً أو خليفة بعده عُنِيَ بحماية الذميين والرفق بهم في أمرهم كله كما عُنِيَ بهم عمر »[1] .

ومن نصوص القرآن والسنّة ، استمد المسلمون أحكام نظام اقتصادي مالي يسدّ حاجات العصر والبيئة . وهناك كتابان يحملان اسماً واحداً هو « الخراج » ، أحدهما لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم (ت سنة ١٩٢ هـ)، والآخر ليحيى بن آدم القرشي (سنة ٢٠٣هـ) وقد ألف أبو عبيد القاسم بن سلام (المتوفي سنة ٢٢٤هـ) كتاب الأموال . وأورد ابن حزم (سنة ٤٥٦هـ) في كتابه (المحلّي » قواعد اقتصادية رائدة منها :

« . . . وفُرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم ، ويجبرهم السلطان على ذلك ، إن لم تقم الزكوات بهم ولا فيء سائر المسلمين بهم ، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بُدَّ منه ، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك ، وبمسكن يكنّهم من المطر والصيف وعيون المارة »[2] .

---

(١) د . طه حسين : الشيخان ـ دار المعارف : القاهرة ـ ص ١٨٨ : ١٩٣ ، ٢٤٨ .

(٢) ابن حزم : المحلّى جـ ٦ ص ١٥٦ .

وهو يرفض إجارة الأرض الزراعية ويقول :

« **ولا تجوز إجارة الأراضي أصلاً** . . . لا للحرث فيها ، ولا للغرس فيها ، ولا للبناء فيها ، ولا لشيء من الأشياء أصلاً . . . لا لمدة مسماة قصيرة ولا طويلة ولا بغير مدة مسماة ، لا بدنانير ودراهم ولا بشيء أصلاً . فمتى وقع فُسخ أبداً . **ولا يجوز في الأرض إلا المزارعة بجزءٍ مسمًّى مما يخرج منها** أو المغارسة كذلك فقط . فإن كان فيها بناء قلّ أو كثر جاز استئجار ذلك البناء ، وتكون الأرض تبعاً لذلك البناء غير داخلة في الإجارة أصلاً . . . ولا يحلُّ في زرع الأرض إلا أحد ثلاثة أوجه : **إما أن يزرعها المرء بآلته وأعوانه وبذره وحيوانه ، وإما أن يبيح لغيره زرعها ولا يأخذ منها شيئاً - فإن اشترك في الآلة والحيوان والأعوان دون أن يأخذ منه كراء للأرض فحسن ، وإما أن يعطي أرضه لمن يزرعها ببذره وحيوانه وأعوانه وآلته بجزء ويكون لصاحب الأرض مما يخرج مُسَمّىً** : إما النصف وإما الثلث . . . الخ ويكون الباقي للزارع - فإن لم يصب شيئاً فلا شيء له ولا شيء عليه »[1] .

كذل يرى ابن حزم **التعليم الالزامي من واجبات الدولة** ، فهو يقول بعد أن حدَّد نصاب التربية الاساسية الذي لا بدَّ من توفيره لكل فرد :

« **ويُجبر الإمام أزواج النساء وسادات الأرقاء على تعليمهم** ما ذكرنا ، إما بأنفسهم وإما بالإباحة لهم لقاء من يُعَلِّمُهم ، **وفُرض على الإمام أن يأخذ الناس بذلك ، وأن يُرتِّب أقواماً لتعليم الجهال** »[2] .

ونرى في الإمام ابن تيمية مثالاً للأفق الواسع الرحيب في التفكير ، والعقلية الممتازة التي تنظر إلى صالح المجموع وتُقَدِّر ظروف الواقع . . . يقول في « السياسة الشرعية » : « **فإذا تعيَّن رجلان أحدهما أعظم أمانة والآخر أعظم قوة - قُدِّمَ أنفعهما لتلك الولاية وأقلّهم ضرراً فيها ، فيُقدَّم في إمارة الحروب الرجل**

---

(١) ابن حزم : المحلّى جـ ٨ ص ١٩٠ : ٢١١ .

(٢) ابن حزم : الإحكام في أصول الأحكام .

القوي الشجاع وإن كان فيه فجور فيها على الرجل الضعيف العاجز وإن كان أميناً ، كما سئل الإمام أحمد عن الرجلين يكونان أميرين في الغزو وأحدهما قوي فاجر والآخر صالح ضعيف : مع أيهما يُغزىٰ ؟ فقال : أما الفاجر القوي فقوّتُه للمسلمين وفجوره على نفسه ، وأما الصالح الضعيف فصلاحه لنفسه وضعفه على المسلمين ، فيُغزى مع القوي الفاجر . فإذا لم يكن فاجراً كان أولى بإمارة الحرب ممّن هو أصلح منه في الدين إذا لم يسدّ مَسدّه . ولهذا كان النبي يستعمل خالد بن الوليد على الحرب منذ أسلم مع أنه أحياناً كان قد يعمل ما ينكره ، وكان أبو ذر أصلح منه في الأمانة والصدق ومع هذا فقد نهاه عن الإمارة والولاية لأنه رآه ضعيفاً . . . وأمّرَ النبي عمرو بن العاص في (ذات السلاسل) استعطافاً لأقاربه الذين بعثه إليهم على من هم أفضل منه، وأمّر أسامة بن زيد لأجل ثأر أبيه . **ولذلك كان يستعمل الرجل لمصلحة راجحة ، مع أنه قد كان يكون مع الأمير من هو أفضل منه في العلم والإيمان . . . ويُقَدَّمُ في** ولاية القضاء **الأعلم الأورع الأكفأ . فإن كان أحدهما أعلم والآخر أورع : قُدِّمَ فيما يظهر حكمه ويُخاف فيه الهوى الأورع ، وفيما يدِقُّ حكمه ويخاف فيه الاشتباه ـ الأعلم ، ويُقَدَّمان على الأكفأ إن كان القاضي مؤيَّداً تأييداً تاماً من جهة والي الحرب أو العامة ، ويُقدَّمُ الأكفأ إن كان يحتاج إلى قوة وإعانة** للقاضي أكثر من حاجته إلى مزيد العلم والورع . فإن القاضي المطلق يحتاج أن يكون عالماً عادلاً قادراً ، بل وكذلك كل والٍ للمسلمين ، فأي صفة من هذه الصفات نقصت ظهر الخلل بسببه . **والكفاءة إما بقهر ورهبة ، وإما بإحسان ورغبة ، وفي الحقيقة فلا بُدّ منهما »**[1] .

وتشريع الإسلام الأساسي يفتح في أصوله المجال الكبير للاجتهاد . . . وبالتالي للتطور .

يقول ابن القيم : « إنَّ اللّه أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط ـ وهو العدل الذي قامت به السمٰوات والأرض . **فإذا ظهرت أمارات الحق وقامت أدلة العدل وأسفر صبحه بأي طريق ، فثمّ شرع اللّه ودينه ورضاه وأمره . واللّه تعالى**

---

(١) ابن تيمية : السياسة الشرعية ـ القاهرة ـ ص ١٤ : ١٦ .

لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد ، وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر ، بل بيّن بما شرّعه من الطرق أنّ مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط . فأيُّ طريق استُخرج بها الحق وعُرف العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها ، والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذواتها وإنما المراد غاياتها التي هي المقاصد ، ولكن نبه بما شرعه من الطرق على أسبابها وأمثالها . ولن تجد طريقاً من الطرق المثبتة للحق إلا وهي شرعة وسبيل للدلالة عليها . وهل يُظَنُّ بالشريعة الكاملة خلاف ذلك ؟ ولا نقول إن السياسة العادلة مخالفة للشريعة الكاملة ، بل هي جزء من أجزائها وباب من أبوابها ، وتسميتها سياسة أمر اصطلاحي ، وإلا فإذا كانت عدلاً فهي من الشرع »[1] .

وقرّر الشاطبي في كتابه « الموافقات » : إن أحكام الشريعة ما شرّعت إلا لمصالح الناس وحيثما وجدت المصلحة فثم شرع اللّه[2] .

وكل هذه الأصول الشرعية تكفل للتاريخ الإسلامي ـ التاريخ القانوني والفكري والاجتماعي ـ أن يكون تاريخاً متطوراً ، ما دام الدين ـ الذي قامت على أساسه الحضارة الإسلامية ـ قد فتح لأمته الأبواب لتتطوّر ، ولتنتفع أيضاً بما عند غيرها من تجارب وثقافات . وفي الحديث : الحكمة ضالة المؤمن أنّى وجدها فهو أحق الناس بها[3] .

تـاريـــخ انســـاني :

التاريخ الإسلامي تاريخ إنساني متكامل . . إنه ليس تاريخاً جافاً للحروب والمعارك والملوك والعروش فحسب . . إنه تاريخ نُظُم كتب فيه توماس ارنولد Thomas Arnold كتابه The Caliphate « الخلافة » ، وكتب فيه الدكتور السنهوري

(١) ابن القيّم : إعلام الموقعين جـ ٤ ص ٣١٠ .

(٢) عبد الوهاب خلاف : بحث (الإسلام أساس صالح للتشريع الحديث) ألقاه بمؤتمر رابطة الاصلاح الاجتماعي في مؤتمر (الإسلام والإصلاح الاجتماعي) ، مجلة وزارة الشؤون الاجتماعية .

(٣) الترمذي : السنن ـ من حديث أبي هريرة . قال : حديث حسن غريب .

كتابه بالفرنسية Le Califat . . . وتاريخ دعوة كتب عنها أرنولد أيضاً « الدعوة إلى الإسلام » The Preaching of Islam . . . وتاريخ أدب كتب عنه نيكلسون Nicholson كتابه « تاريخ العرب الأدبي » Litterary History of Arabs ، وتاريخ فنون كتب فيه كريزويل وديماند وغيرهما . وهو على نحو أعمّ وأشمل تاريخ حضارة كتب عنها متز Metz وبارتولد Barthold وجرونباوم Grunebaum وكريمر Kremer وهل Hell وجب Gibb وغيرهم .

وإذا كان من رأي ايلين باور Eileen Power أستاذة التاريخ الاقتصادي بجامعة لندن أنه : « حتى أواسط القرن الأخير كان الاهتمام الرئيسي للمؤرخ ـ والجمهور كذلك ـ منصباً على التاريخ السياسي والدستوري . . . في الأحداث السياسية والحروب والدول والمنظمات السياسية وتطورها . . . وهكذا بذل التاريخ عنايته الجوهرية للطبقات الحاكمة وحدها »[1] . . . فإن تاريخ الإسلام يشتمل على مادة نابضة بالحياة عن ألوان مختلفة من الشخصيات والقطاعات الاجتماعية . . . فكتب الطبقات تعرضت للشعراء والنحاة والفقهاء والصوفية . . . الخ ، والذين يحبون دراسة التاريخ الاقتصادي الإسلامي يجدون كتباً مثل : « الاكتساب في الرزق المستطاب » للإمام محمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة (المتوفي سنة ٢٣٤هـ) ، « إغاثة الأمة بكشف الغمة» للمقريزي ، و « الفلاكة والمفلكون » أي الفقر والفقراء ـ لأحمد بن علي الدلجي ، إلى جانب وما ضمّنه ابن خلدون مقدمته الرائعة . وما عرض له الغزالي (ت سنة ٥٠٥هـ) ثفي «الإحياء » .

والتاريخ الاسلامي إنساني حيث أنه واقعي . . . فيه نـجاح وفشل ، نصر وهزيمة ، مدّ وانحسار ، تقدّم وتأخّر . . . **فيه أخطاء بشرية فردية وجماعية** . . . **ليس تاريخاً معصوماً للأنبياء والقديسين** ! إنه تاريخ يقوم على دين ترك المجال فسيحاً للجهد الانساني ، فيه نصوص مرنة : مرجع تأويلها للانسان ، ونصوص عامة : التفريع عليها من شأن الانسان ، وأمور مسكوت عنها : الاجتهاد فيها من حق

---

(1) Eileen Power: Medieval People (A Pelikar Book, London) P. 13 .

الانسان . . . وحتى ما فيه إطلاق قد يقيده الإنسان ، والحكم المعلَّلُ قد تذهب علّته فيوقف الانسان إعماله حتى تعود علّته ، والأمور المفصّلة المنصوص عليها في الكتاب والسنّة يضطلع بفهمها والقياس عليها في الحالات المشابهة عقل الإنسان . . . كل هذا يفعله الانسان ، والانسان لا بُدَّ أن يخطيء . . . إنه يسعى للكمال النسبي ، لكن بلوغه الكمال المطلق معناه التوقف والجمود ، إذ ماذا بعد الكمال ؟؟

وهو تاريخ يؤرّخ لأمّة متحرّكة . . . تحركت حتى بلغت آسيا وإفريقية وجزءاً من أوروبا ، وامتدت حتى تجاوزت أربعة عشر قرناً ـ قابلة للمزيد . . . ومن شأن هذا الامتداد المكاني والزماني أن تتخلله ثغرات ونتوءات ، وأن يتعرض لثقافات وتقاليد ربما عكّرت شفافيته وربما غلب عليها بطابعه .

إنه ليس تاريخاً للملائكة أو الشياطين ، إنما هو تاريخ لبني آدم الذين لا ينتزعهم من السنن الكونية والبشرية أنهم مسلمون !

هذا التاريخ : المفتوح ، المتطور ، **الإنساني ـ شأن كل تاريخ ، كانت له خصائص مميّزة في بلدان المشرق الإسلامي خلال قرونه الأولى وقت قيام حضارته الزاهرة .**

غياب الاقطاع :

لم يمر الشرق الاسلامي بتلك الظروف الاجتماعية الاقتصادية ـ والسياسية أيضاً ـ التي مر بها التاريخ الأوروبي الوسيط . . .

كان في الاسلام نظام سياسي واقتصادي أعفى الشرق الاسلامي من « الإقطاع » الأوروبي المعروف بمعناه الاصطلاحي التاريخي .

وأتى الصليبيون من الغرب إلى الشرق يحملون معهم نظامهم . يقول إرنست باركر E . Barker أستاذ جامعة كمبردج : « إنّ الذي فعله الصليبيون هو أنهم أسسوا دولة سورية تقوم على النظام الاقطاعي ، بعض أراضيها تعطيه للأفراد

وبعضها الآخر لجماعات الداوّية والاسبتارية » . ولامس الاقطاع الغربي المجتمع الاسلامي الشرقي فماذا كانت النتيجة ؟؟ يقول باركر : « كانت سوريا أثناء القرن ١٢ م مركز العلاقات بين المسيحية والاسلام في شرقي بحر الروم ، ومن هذا المكان استطاع الإسلام أن يؤثّر في المسيحية بضغطه على الدولة الاقطاعية ، وما كان يحدثه هذا الضغط من وقع في الغرب »[١] .

لا صراع بين السلطات التي تتولّى أمور الدنيا أو الدين :

لم توجد في دولة الاسلام من حيث الأصول الشرعية سلطتان إحداهما للدين والأخرى للدين : « **فالخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة اليها** ، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشرع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة **خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به** » ـ هذا هو تعريف ابن خلدون في « مقدمته » المعروفة .

وقارن أرنولد بين الخلافة الاسلامية في الشرق والأمبراطورية الرومانية المقدّسة في الغرب فقال : « إن كلا النظامين مستند إلى قوة الدين : فكلاهما دين عالمي يعمل على ضمّ العالم تحت لوائه . بيد أن الأمبراطورية المقدسة : كانت استمراراً لامبراطورية وثنية سابقة ، كما نجد في الغرب حاكمين : واحد زمني هو الأمبراطور والآخر روحي هو البابا . أما الخلافة : فإنها لم تقم على نظام سياسي سابق ، والخليفة حاكم واحد يجمع بين السلطتين الزمنية والروحية ، ولا تتعدّى وظيفته الدينية المحافظة على الدين بخلاف البابا الذي يعتبر قسيساً أعظم يستطيع أن يغفر خطايا المذنبين وهو المرجع الأعلى في الأمور الدينية »[٢] .

---

(١) إرنست باركر E. Barker : فصل « الحروب الصليبية » من كتاب : تراث الاسلام ـ لجنة الجامعيين لنشر العلم : القاهرة ـ جـ ١ ترجمة أحمد عيسى .

(٢) حسن ابراهيم ، علي ابراهيم : النظم الاسلامية ـ الطبعة المفصلة : القاهرة ـ ص ٢٠ ـ ٢١ .

وقد أبرز هذه الحقيقة باحث مسلم سوداني معاصر إذ قال : « إن تاريخ الشرق الأوسط منذ ظهور الاسلام سار في اتجاه مخالف للتاريخ الأوروبي ، فالأفكار والنظم السياسية والأوضاع الاقتصادية التي كيَّفت حاضر هذا الشرق ـ وستُكيِّف مستقبله ـ هي نظم وأفكار شرقية إسلامية أصيلة ، وليس معنى هذا أنها لم تتأثر بالنظم الأوروبية ، فهي لا شك كانت عرضة لمثل هذا التأثير ، ولكنه تأثير لم يفقد الحياة الاسلامية الشرقية خصائصها » . وهو يقول عن « الخلافة » : « إنها النظام الذي ساير العصور والتطور ، فلم يتداع إلا تحت مطارق الهدم الاستعمارية والمؤامرات الدولية في القرن العشرين »[1] .

وقد تضمّن تنظيم الدولة الاسلامية أشكالاً اجتهادية قد تحوى أصولاً عرفها العالم اليوم في صور متطورة ؛ فوزارة التنفيذ يمكن أن نلمح فيها أساساً قديماً للنظام الرئاسي ، إذ يمارس رئيس الدولة سلطات الحكم مباشرة دون وسيط ، وتكون فيها مهمة الوزير «تنفيذ أوامر الخليفة وعدم التصرّف في شؤون الدولة من تلقاء نفسه » . ويقول الماوردي عن اختصاص هذا النوع من الوزارة : « النظر فيها مقصور على رأي الإمام وتدبيره ، وهذا الوزير وسط بينه وبين الرعايا والولاة : يؤدّي عنه ما أمر ويُنفِّذ ما ذكر ويُمضي ما حكم ، ويعرض عليه ما ورد من مهمّ وتجدّد من حدث ملمّ ليعمل فيه ما يؤمر به ، **فهو معينٌ في تنفيذ الأمور وليس بوالٍ عليها** ولا متقلّدٍ لها » . على حين نجد في (وزارة التفويض) سابقة للجمهورية البرلمانية أو الملكية الدستورية ، إذ « **يعهد الخليفة بالوزارة إلى رجل يُفوِّض إليه النظر في أمور الدولة والتصرّف في شؤونها دون الرجوع إليه** ، ولا يبقى للخليفة بعد ذلك إلا ولاية العهد ، وسلطة عزل من يوليهم الوزير » ، وهكذا «يستوزر الإمام من يُفَوِّض إليه تدبير الأمور برأيه وامضاءها على اجتهاده » ـ على حدّ قول الماوردي ، وله تفريق دقيق بين الوزارتين في كتابه « الأحكام السلطانية » .

وفي حكم أقاليم الدولة نجد في النظم الاسلامية أصلاً للنظام الذي يجعل للولايات تبعية مباشرة للسلطة المركزية ، وللنظام المقابل الذي يعطي الولايات

---

(١) محمد الخير عبد القادر : تاريخنا في ضوء الاسلام ـ القاهرة ـ ص ٣٣ ـ ٣٤ ، ٤٣ .

إدارة لا مركزية أو استقلالاً ذاتياً أو داخلياً مع اجتماعها تحت سلطان دولة مركزية موحّدة أو اتّحادية فدرالية Federal System . ويسمِّي الماوردي النظام الأول : **إمارة استكفاء بعقد عن اختيار** ، بينما يسمِّي الثاني إمارة **استيلاء بعقد عن اضطرار** ـ إذ يأخذها الوالي بقوّته الفعلية ويقرّ الخليفة حكم الأمر الواقع ، وفيها يكون الوالي مستبدّاً بالسياسة والتدبير ، ولكن المسائل المتعلّقة بالدين ـ ويمكن أن نسميها مسائل السياسة العليا ـ تكون من اختصاص الخليفة . ويعرّف الماوردي إمارة الاستيلاء أو الغلبة فيقول : « هي أن يستولي الأمير بالقوة على بلاد يقلِّده الخليفة إمارتها ويُفَوِّض إليه تدبيرها وسياستها ، فيكون الأمير باستيلائه مستبدّاً بالسياسة والتدبير والخليفة بإذنه مُنفِّذاً لأحكام الدين »[1] . ويمكن أن نخرج القضية من صورتها الشخصية ـ صورة العلاقة بين أمير قوي وخليفة ضعيف ، إلى صورتها العامة : صورة العلاقة بين الإقليم نفسه والسلطة المركزية وفقاً لما يختاره الشعب وترضخ له الدولة ويتم (التعاهد) عليه ، وهذا قد يتحقّق في شكل اللامركزية الإدارية أو شكل الدولة التعاهدية في صورتيها Federation أو Confederation .

وفاق بين الدين والعلم :

« ليس واحد من العلوم يتصدَّى لعلاج المشكلة الكبرى التي انتهض الدين لحلِّها . . . إنها كلّها تبحث عن الكائنات ، وليس شيء منها يبحث عن مبدئها الأول وغايتها القصوى ، غير أنها ـ كلّها ـ تستطيع أن تزجي لهذا المطلب خدمة من قريب أو بعيد ، ولن يستغني الدين عن العلوم إلا لو استغنت المقاصد عن وسائلها ومقدماتها . إن الحقائق العليا لا يسهل الصعود عليها إلاّ على سُلَّم من الحقائق الدنيا . . . إنها بما تُبدِّدُ من ظلمات الأوهام وبما تبعث من النور في جوانب النفس تقوم بوظيفة تطهير وتنقية لا بدّ منها لتهيئة جو عقلي صالح لاعتناق العقائد السليمة ، حتى إذا ركن القلب إلى شيء كان ركونه إليه على بصيرة وبيِّنة ـ لا مدفوعاً بحمية الجهل ولا منقاداً بسذاجة المحاكاة » .

---

(١) حسن إبراهيم وعلي ابراهيم : النظم الاسلامية ـ الطبعة المفصلة ص ١٥٢ ـ ١٥٨ ، ٢٠٠ ـ ٢٠١ ، وانظر الماوردي : الأحكام السلطانية .

هذا ما يقرِّره الشيخ الدكتور محمد عبد اللّه دراز في كتابه « الدين » .

وهو يقول إن المصادفات التي حدثت في التاريخ ، بين العلوم والأديان ، على إحدى صورتين : « أن يقف أحد الطرفين موقف المعارضة لما عند الآخر جملة : لا بناء على حجة تدحضه أو شبهة تضعفه ، بل عفواً واعتباطاً أو لمجرد جهله به ، ظنّاً منه أن كل ما لم يدخل في دائرة علمه في الحال فليست له حقيقته ـ وهذا من قصر النظر . . . إن عناصر الإيمان بالحقيقة العليا وتقديسها وعبادتها ـ كما يقول دوركايم Durkheim ـ معانٍ هي من مادة الحياة ، التي قد يُفسِّرها العلم ولكنه لا يخلقها ، وقد يُنقِّب عن أطوارها ويتفهّم نشأتها ولكنه لا يستطيع أن يتجاهل وجودها أو يدّعي لنفسه أن يحل محلها . والصورة الثانية أن تكون هناك مسألة أو مسائل معينة تنطق فيها العلوم والأديان بحكمين متناقضين : وإنما يحدث ذلك حينما تتناول الأديان شيئاً من موضوعات العلوم وحقائق المشاهدات »[1] .

والاسلام يتميز في مصادرة الموحى بها بالنسبة لما قد يكون محلاً للصورة الثانية بمرونة الصياغة وإحكام العرض . . . فهو لا يعتبر استقراء جزئيات العلم من مهامه الأصلية ، ولا نرى فيه إسرافاً في سرد الأعلام والمعالم والأرقام . . نجد مثلاً في الجانب الجيولوجي والبيولوجي فارقاً واضحاً بين أسلوب التوراة في « سفر التكوين » ، وبين عرض القرآن لقصة الخلق . . . وفي المجال التاريخي ، نحس ذلك الفارق ، واضحاً بين « سفر الخروج » مثلاً وأخبار الملوك والأنبياء في التوراة وفي القرآن . إن القرآن بذلك لا يريد أن يقدم « حقائق نهائية » في مجال علوم الكون المتعدّدة مما قد لا يهضمه جيل خلال التطور الطويل ، ولا يريد أن يغلق الباب على محاولات يستطيع بها العقل الانساني أن يتفهم الكثير دون تدخل السماء . . . . ومن هنا كان الوفاق في حضارة الاسلام بين الغلم والدين .

ومصداق هذا تجلّى في نهضة المسلمين العلمية .

---

(١) محمد عبد اللّه دراز : الدين ـ القاهرة ـ ص ٦٧ : ٧٠ .

يقول لين بول Stanly Lane- Poole في قصة العرب في الأندلس The Story of Moors in Spain : « كانت عقول أهل قرطبة كقصورها في الحسن والروعة ، فإن علماءها وأساتذتها جعلوا منها مركزاً للثقافة الأوروبية ، فكان الطلبة يفدون إليها من جميع أنحاء أوروبا ليتلقّوا العلم على جهابذتها الأعلام . . . وكان يُدرس بقرطبة كل فرع للعلوم الحية ، ونال الطب بكشف أطباء الأندلس وجراحيها من النمو والازدهار نصيباً أعظم مما ناله قبلهم منذ أيام جالينوس . وكان أبو الطيب خلف جراحاً ذائع الصيت في القرن ١١ م ، وبعض عملياته الجراحية يطابق اليوم العمليات الحديثة ، وجاء ابن زهر بعده بقليل فكشف عن أساليب كثيرة في العلاج والجراحة . أما ابن البيطار العالم النباتي فإنه سافر إلى كل بقاع الشرق للبحث عن العقاقير الطبية وألف في ذلك كتاباً جامعاً . وكان الفيلسوف ابن رشد الحلقة الأولى في السلسلة التي وصلت فلسفة قدامى اليونان بفلسفة أوروبا في العصور الوسطى ، وكانت علوم الفلك والجغرافيا والكيمياء والتاريخ الطبيعي تُدرس بمثابرة وجدّ في قرطبة . أما الأدب العربي فإن أوروبا لم تر في عهد من عهودها حفاوة بالأدب وأهله كما رأت في الأندلس ، حين كان الناس من كل طبقة ينظمون الشعر ، ويُظَنُّ أن هذا الشعر هو الذي أوحى للشعراء المغنين بإسبانيا بأناشيدهم القصصية وأغانيهم وهو الذي حاكاه شعراء بروفانس وإيطاليا »(١) .

أما فيشر H . Fisher فيقول : « في محيط الحضارة الرومانية الجرمانية التليدة جاء الفاتحون المسلمون بتيارات فكرية عذبة من دمشق والقاهرة وبغداد ، وأضحوا سبيل الوصل مرة أخرى بين أوروبا ومنابع العلوم والفنون في الشرق حين سُدَّت سبل الاتصال بين الغرب والشرق . على أن سر قوة العرب هو أن حضاراتهم لم تكن عنصرية بل دينية . . . فالبقاء العنصري لم يكن مما استهدفه أو سعى إليه الفاتحون المسلمون ، إذ تزوجوا من الإسبانيات ، واستخدموا أطباء من اليهود ، ولم يحجموا عن استجلاب مهرة الفنانين والصناع البيزنطيين ، كما اعتمدوا في

---

(١) لين بول Stanly Lane- Poole قصة العرب في اسبانيا ترجمة علي الجارم ـ دار المعارف : القاهرة ـ ص ١٣٢ ـ ١٣٣ .

زراعة الأرض على الفلاحين الوطنيين »[1] .

وعن الفلسفة بوجه خاص يقول الدكتور توفيق الطويل في « قصة النزاع بين الدين والفلسفة » : « لم تؤثر الحملات التي شنَّها على التفكير الفلسفي المُتَزَمِّتون ، لأن الدين الاسلامي في أصله لا يعوق طلاقة النظر العقلي ولا يعرقل حريته». وهو يُعلِّل ما لقيه بعض الفلاسفة من اضطهاد : « مرد هذا الاضطهاد فيما نعلم إلى أسباب سياسية أو شخصية ، ونعني بالأخيرة حسد العلماء للمتفوقين منهم ، وقلقهم من ظهور رأي جديد لم يألفوه ، وحرصهم على رأي قديم ثبتوا عليه . . . » . كما يقول : « وإذا كان من الانصاف أن يقال إنّ حكام المسلمين قد جمعوا بين الحكم الدنيوي والديني في الصدر الأول من الاسلام ، فلم يحدث من المحن بعض ما عرفنا في العالم الأوروبي ، وإنّ بعض حكام المسلمين في غير هذه الفترة قد انساقوا إلى حيث أراد المُتَزَمِّتون فحجروا على الفكر الحر واضطهدوا أهله ، ولكنهم لم ينشئوا محاكم تفتيش تطارد هؤلاء الأحرار أنّى كانوا ولم يضعوا سجلاً يثبتون فيه الكتب التي حُرِّمَت قراءتها على المؤمنين ويقضون بحرمان مُؤَلِّفيها وقرائها على السواء ، ولم يلجأوا إلى الإعدام والإحراق والتنكيل ونحوه إلا في حالات نادرة . . . إذا كان من الحق أن يقال ذلك ، فمن الإنصاف أن نقول إنّ كثيرين من رجال اللاهوت في أوروبا وأمريكا باركوا حركات التجديد ، وأدنوا من حضرتهم رواد الفكر الحديث ، وأن المسيحية فيما يلوح لنا غير مسؤولة عن تاريخها الملطخ بالدم »[2] .

التسامح الديني :

إن الصراع الدامي بين الكاثوليكية والبروتستنتية الذي قامت المذبحة الفرنسية في «سان برثلوميو» S . Barthlomew عنواناً له وشاهداً عليه باللون الأحمر،

---

(١) فيشر H. Fisher تاريخ أوروبا في العصور الوسطى ـ القسم الثاني ترجمة زيادة والباز العريني وابراهيم العدوي ـ دار المعارف : القاهرة ـ ص ٣٩٥ ـ ٣٩٦ .

(٢) د . توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة القاهرة ص ١٢٥ ـ ١٢٦ ، ص ١٣٥ ـ ١٣٦ .

لم يعرفه الاسلام بهذه الصورة بين مختلف المذاهب الكلامية والفقهية ، ولا حتى مع المخالفين له من غير المسلمين . وإذا استثنينا مذابح الأكراد والأرمن المتداولة ـ وقد وقعت في ظل الدولة العثمانية التي تزايد انحرافها عن شريعة الإسلام في الحكم يوماً بعد يوم ، وكانت هذه المذابح أقرب الى الصراع القومي ـ إذا استثنينا تلك المذابح لا نقرأ في تاريخنا مثل تلك الصفحات المُروِّعة . وفي الدولة العثمانية نفسها أراد السلطان يوماً أن يفرض الاسلام بالقوة على الجميع فرفض المُفتون أن يجيزوا له ذلك[١] .

يقول فيشر حين أرّخ للحملات الصليبية : « وجد الصليبيون بالشام مجتمعاً غريباً عليهم ، كريهاً إلى حدٍّ ما بنسائه المكنونات في الحجاب ، ولكنه من نواح كثيرة كان مجتمعاً أكثر وجاهة وثقافة مما عهدوا في بلادهم ، فتولّدت بين الكثيرين من زعماء العرب والصليبيين أنواع الصداقات ، وهدّأت شجاعة المسلمين ودماثتهم من ثائرة التعصب الديني في قلوب المسيحيين »[٢] .

ولقد كانت الحروب الداخلية بين المسلمين ترتكز دائماً إلى خلافات اجتهادية وأمور تقديرية سياسية وأحياناً إلى منازعات شخصية لكنها لم تكن قطّ تمثل صراعاً على معتقدات دينية أساسية . وإلى هذه الحقيقة تستطيع أن ترجع ما حدث بين علي ومعاوية ، وما حدث بين الأمويين والعلويين والزبيريين والخوارج ، أو ما حدث بين العباسيين وخصومهم .

وقد وصف المؤرخ المسيحي السوري أبو الفرج مشاعره تجاه الفتح الاسلامي بقوله : « . . . أنجانا اللّه المنتقم من الروم على يد العرب ، فعظتمت نعمته لدينا أن أخرجنا من ظلم الروم ، وخلصنا من كراهتهم الشريرة وعداوتهم المُرّة » ! ويعلّق على هذا بتلر A. Butler في كتابه «فتح العرب لمصر» : «وإنه لمن المحزن أن يقرأ الانسان مثل هذا الترحيب من قوم مسيحيين بحكم العرب ، وزعمهم أن ذلك كان تخليصاً لهم ساقه اللّه إليهم ، ليخرجهم من حكم إخوان لهم في المسيحية ! ولكن ذلك يظهر بجلاء قاطع أن سعي الأمبراطور في توحيد

---

(١) حسن عثمان : مذكرات في التاريخ العثماني .

(٢) فيشر : H. Fisher العصور الوسطى القسم الأول ترجمة الدكتورين زيادة والعرين ص ١٨٣ .

الاسلام وآماله في قلوب عدد طوائف الكنيسة كان سعياً باطلاً غير ممكن ، وأنه لا شك جرَّ عليه الدمار والوبال » . هذا وقد عاد البطريق القبطي بنيامين الى كرسيه ، بعد فراره في الصحراء من وجه الاضطهاد الروماني[١] .

وإن ما تعرّض له أهل الذمة ـ في مصر مثلاً ـ من اضطهادات في بعض عهود التاريخ للحكم الاسلامي ، قد شاركهم فيها المسلمون من زاوية أخرى ولعِلَّة مغايرة ، مما يقطع بأنها كانت مظالم عامة للرعية تحاول أن تتقنّع بدعاوى مختلفة للوصول إلى مآربها . وربما مسَّت غير المسلمين هذه اللفحات لثرائهم وقلَّتهم مما يغري الحكم الظالم بهم[٢] . . . ثم لا يلبث الطغيان أن ينقضّ على فريسة أخرى !

باعث نضال ونهضة لا مخدِّر :

كان موقف علماء الدين دائماً موقف الحريص على حقوق الشعب ، الناطق بلسانه ، القائد لكفاحه ضد الطغيان . تلمس هذا جلياً في رسالة أبي يوسف القاضي إلى الرشيد بعنوان « الخراج » ، ورسالة « السياسة الشرعية » التي كتبها ابن تيمية حين رأى قانون « الياسا » المغولي يُطبَّق بين الطبقة العليا من المماليك ـ كما تلمسه في مواقف الإمام المشرفة في جهاد التتار . وفي حكم المماليك تعدّدت المواقف المشرّفة من أجل الشعب لعلماء الاسلام أمثال : العز بن عبد السلام (تُوفِّي سنة ٦٦٠ هـ ،) ، والنووي (تُوفِّي سنة ٦٧٦ هـ) ، وتقي الدين محمد بن دقيق العيد (تُوفِّي سنة ٧٠٣ هـ) . ولقد صاح تقي الدين السبكي (تُوفِّي سنة ٧٧١ هـ) صيحته المشهورة : « الفلاح حرّ لا يد لأدمي عليه »[٣] .

وقاد العلماء مرة بعد أخرى اضرابات ومظاهرات شعبية ضد أمراء المماليك

---

(١) بتلر A. Butler فتح العرب لمصر ترجمة أبو حديد ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر : القاهرة ص ١٤١ ـ ٢ ، ٣٨٢ .

(٢) انظر في ذلك مثلاً جرونيباوم : حضارة الإسلام ـ ترجمة جاويد ـ القاهرة .

(٣) محمد الصادق حسين : البيت السبكي ـ دار الكاتب المصري : القاهرة ـ ص ٣٤ .

وولاة العثمانيين ، واضطروهم أن يُقِرُّوا لهم بألا يُبْرَم الأمر دونهم ، مما يمكن أن يُشَبَّه بالعهد الأعظم المعروف في التاريخ الإنجليزي Magna Carta الصادر **١٢١٥** م .

وفي أيام الحكم العثماني ـ وتحت حكم أسرة محمد علي في مصر ـ ظهر جمال الدين الأفغاني (توفي سنة ١٣١٤هـ) فأعلن الحرب على الاستعمار والاستبداد ودعا المسلمين في شتى ديارهم إلى التحرك . ولقد كافح الكواكبي طغيان الحكم العثماني في الشام ـ موطنه الأصيل ـ ، ثم هاجر إلى مصر وساح حول إفريقية وآسيا ، وأبدع خياله الرائع مشروعاً للوحدة الاسلامية في كتابة « أم القرى » ، وبين سطوره وصف السياسة الاسلامية بأنها « نيابية اشتراكية »[١] ، وكان ذلك منذ نصف قرن ! وفي كتابه « طبائع الاستبداد » تناول الانتاج والتوزيع والملكية ، ودعا بحرارة للحرية والعدالة الاجتماعية والسياسية .

كان علماء الاسلام يعيشون في قلب الشعب وبين ظهرانيه . . . لم تعزلهم الأديرة ولم تحجبهم الرهبنة .

وقد يقال إن « رُبُط الصوفية » نوع من الأديرة بصورة من الصور ، غير أن الدارس لتاريخ الصوفية يعرف منابعها وأصولها ، وأنها وافدة من مؤثّرات أجنبية شرقية وغربية . . . وهذا نكلسون قد أشار إلى المشابهات بين أقوال الصوفية المسلمين وأقوال الصوفية الأوروبيين من الأقدمين ـ مثل إكهارت الألماني والمحدثين مثل ادوارد كاربنتر الإنجليزي ، وتوسع في مقاله بكتاب « تراث الإسلام » Legacy of Islam في متابعة العلاقة بين صوفية المسيحية وصوفية الاسلام . كما أشار العقّاد إلى أن الصوفية العربية مازجت صوفية الهند القديمة وصوفية الأفلوطينيين بالاسكندرية ، ولكنها أضافت إليها كما أخذت منها[٢] . والحق أنها أضافت إليها ما حاولت أن تخلعه عليها من أصبغة إسلامية . ونحن نجد هذه (الرُبُط) تتكاثر كلما اتجهنا شرقاً ، وبخاصة في بلاد ما وراء النهر حيث

---

(١) الكواكبي : أم القرى ـ القاهرة ص ٢٥ .

(٢) عباد العقاد : أثر العرب في الحضارة الأوروبية ـ دار المعارف : القاهرة ـ ص ١٠٤ ـ ١٠٥ .

كانت آثار المعتقدات الشرقية القديمة فاشية نافذة ، وقد كانت الرُبُط تقوم بخدمات اجتماعية كملاجىء ومحطات للمسافرين كما كانت تفعل الأديرة في البلاد التي كانت نصرانية ـ مثل دير يوحنا قرب تكريت على الفرات ودير باعربا إلى الشمال[1] .

* * *

هذا هو التاريخ الاسلامي . . .
يشترك مع بقية أقسام التاريخ في أنه مفتوح ، متطوِّر ، إنساني .

ويتميّز في عصوره التاريخية الزاهرة بخصائص كل منها يشرّف ولا يعيب : فقد خلا من الاقطاع ، ومن النزاع الدموي بين الدين والدولة ، او بين الدين والعلم ، أو بين الدين في مختلف مذاهبه أو بين الاسلام ، والديانات الأخرى ، أو بين القائمين بأمر الدين وجمهور الشعب .

ولربما ينفر أناس من التاريخ الوسيط في أوروبا نتيجة ما فيه من إقطاع وصراع ، وإن كان أهل العلم لا يضيقون بتلك الظواهر التاريخية ويحاولون أن يحلّلوا ظروفها ويتعمّقوا في النفاذ إلى شخصيات أهلها . . .

فهل يلقى التاريخ الاسلامي مثل هذا الإنصاف ؟

لا أزعم أنه تاريخ **معصوم . . لأنه ـ كما قلت ـ سجل الحسنات والسيئات ، وأعتقد أن حساب الأرباح والخسائر فيه يجعل (الميزان الحضاري) لصالح هذا التاريخ .**

---

(١) نظير سعداوي : البريد في الدولة الاسلامية ـ القاهرة ـ ص ١١٧ ، آدم متز : الحضارة الاسلامية في القرن ٤ هـ ترجمة الدكتور أبو ريدة ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر : القاهرة جـ٢ ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩ .

فِي الطَّرِيقِ إلى الحَقِيقَة

هذا هو التاريخ الاسلامي . . .

باقة تختلط فيها الأزهار الثمينة والورود الجميلة والرياحين، بالأعشاب التافهة والأحطاب اليابسة وأشباه الزهر . . مما ليس بزهر !

وحتى تصل إلى الأزهار والورود والريـاحين لا بد أن تـدمي أناملك الأشواك . . لا بدّ أن تقوم بجهد : عقلي ؛ علمي ، نفسي ـ ليس باليسير .

لماذا كان التاريخ الاسلامي هكذا ؟

إننا نقرأ ما هو أقدم منه ـ تاريخ الفراعنة أو الإغريق أو الرومان ، في سهولة ويسر . . ونقرأ ما هو أحدث منه ـ طبعاً ومن باب أولى ـ في سهولة ويسر . . لماذا كان هذا التاريخ هو المنكوب ، المنكود !!

دعنا إذن نسير قليلاً بين الأشواك . .

ضيـــاع :

ضعفت دول الاسلام . . فطمع الأعداء من الغرب والشرق : انثال الروم من

الشمال على أعالي الشام في القرن الرابع الهجري . . . وأغار الصليبيون في القرنين الخامس والسادس . . . ثم كانت الداهية والطامة : هجوم التتار في القرن السابع ، فكان الانهيار والدمار . . . وفي أثناء ذلك كانت مدن الأندلس ودويلاتها المتنازعة ، بشخصياتها المتشاحنة ، تتهاوى أمام زحف قشتالة المنتصر ، وبقيت غرناطة وحدها فترة ، ثم سقطت غرناطة أيضاً ، وانحسر الاسلام عن أوروبا إلى النهاية ، وضاع تراثنا في حمم الجحيم . . وذهبت عصارة قلوب العلماء والفلاسفة والأدباء بين فرار المنهزمين ، وسَوْرَة المنتصرين .

نقرأ في الموسوعات التي وصلت إلينا عن كتب لا نعرف عنها اليوم شيئاً ، أصبحت مجرد ذكرى : في فهرست ابن النديم أو معجم ياقوت !

غـربـة :

والبقية الباقية من تراث أسلافنا ، لم تستطع الأيدي الضعيفة الواهنة أن تبقي عليها في الشرق . . لقد انتزعتها الأيـدي التي تفور بالحياة ، انتزعتها بـالحديد والذهب والدهاء ، كما انتزعت آثارنا ، وأقبلت تُسلِّط عليها أنوار البحث الهادىء على مهل بعد أن دسّتها في خزائنها !

إليك ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ هذه القائمـة المذهلة لفهـارس مخطوطاتنا في الخارج :

● **في أمريكا** : مكتبة جامعة برنستون تضم ٢٥٠٠ مخطوط .

○ **وفي كمبردج ببريطانيا** وضع براون (١٨٦٢ ـ ١٩٢٩م) E.G. Browne فهارس المخطوطات الاسلامية في ٤ مجلدات .

ووضع أربري : A. J. Arberry فهرساً للمخطوطات الفارسية .

ووضع بالمر : (١٨٤٠ ـ ١٨٨٢م) E. H. Palmer فهرساً للمخطوطات الشرقية في كمبردج .

○ **وفي روسيا** وضـع دورن (١٨٠٥ ـ ١٨٨١م) B. Dorn فهـرسـاً

للمخطوطات الشرقية في دار الكتب الملكية بروسيا . . . (بطرسبرج ١٨٥٢م) .

إلى جانب فهرس للكتب العربية والفارسية والتركية بدار الآثار الآسيوية (بطرسبرج سنة ١٨٦٦م) . كذلك وضع كراتشكوفسكي سنة ١٨٨٣م . I.G. Kratchkovski فهرس المحفوظات العربية في الخزائن الروسية .

○ **وفي هولندا** وضع دي غويه (١٨٣٦ - ١٩٠٩م) M.G. De Goeje فهرساً للمخطوطات العربية في مكتبة ليدن .

كذلك وضع دوزي (١٨٢٠ - ١٨٨٣م) Dozy تقويمين شرقيين لمكتبة ليدن ، وقد ولي إدارة محفوظاتها الشرقية .

○ **وفي الدانمرك** وضع فان مهرن (١٨٢٤ - ١٩٠٧م) Van Mehren قائمتين لترتيب المخطوطات في قسم المراجع الشرقية بدار الكتب الملكية بالدانمرك .

○ **وفي السويد** وصف تورنبرج (١٨٠٧ - ١٨٧٧م) Tornberg المخطوطات الشرقية في مكتبة أوبسالا .

○ **وفي اسبانيا** وضع بروفنسال (وهو فرنسي) سنة ١٨٩٤م Provencal قائمة للمخطوطات العربية في مكتبة (الإسكوريال) .

وقد عدد الأستاذ العقيقي أبرز مكتبات أوروبا وأمريكا التي تناثرت فيها شذرات من روح أسلافنا .

وفيها أقسام شرقية ، ضخمة ومنها مكتبات كاملة مخصصة للشرق . . . ولكل منها فهارس تعرض أو تصف المطبوعات والمخطوطات والوثائق ، وقد تترجم للمؤلفين .

وفي المقدمة نجد مكتبات : لينينجراد ، باريس ، برلين ، لندن ، فينا ، أكسفورد ، إدنبرة ، كمبردج ، الجمعية الآسيوية البريطانية ، دبلن ، الإسكوريال ، ميلانو ، روما ، برنستون .

ويليها مكتبات : هلسنفوري ، موسكو ، أوبسالا ، كوبنهاجن ، فرنكفورت ، رصونك ، درسدن ، جيسن ، جوتجرتن ، جريسوالد ، ستراسبورج ، مدريد ، فلورنسا ، تورينو ، بلرمو ، مكتبة وزارة الهند (سابقاً) بلندن ، نيويورك ، شيكاغو ، بال ، كليفورنيا[1] .

هذا عدا مكتبات الأفراد الخاصة . . . ولا يخلو بيت مستشرق منها !

ونشرت صحيفة « أخبار اليوم » بتاريخ ١٠/ ٦/ ١٩٥٦ خبراً صغيراً بأحرف ضئيلة وفي مكان متوار عن الأنظار يقول : « بدأت الجامعة العربية في إعداد قائمة للوثائق الدبلوماسية العربية القديمة الموجودة في مختلف مكتبات العالم ، وتتضمّن هذه الوثائق المعاهدات والاتّفاقات والمراسلات التي جرت بين ملوك العرب والمسلمين وبين الفرنجة » . . .

تُرى هل تعود بعد اغتراب ، أو نظفر بصور منها ، أو نعلم ـ مجرد العلم ـ بها أو طول غياب !! ؟

أهـواء :

فإذا وصلنا إلى شيء من تراثنا بعد عناء . . . كان علينا أن نخوض ركاماً من الأهواء .

والأهواء دخان يلابس التاريخ منذ بدأ حتى اليوم . إنك لا يمكن أن تفصل شخص المؤرخ : عقله وشعوره ـ عن الوقائع التي يؤرخ لها .

وفي صحيفة « الأخبار » ، التي صدرت صباح ١٩٥٦/٦/٢٩ ، تقرأ بين « أخبار الأدب » خبراً يقول : « طلبت دائرة المعارف السوفيتية إلى المشتركين فيها أن يحذفوا منها صفحتي ٢١٣ ، ٢١٤ من المجلد العاشر ، فقد كانت هاتان الصفحتان مخصصتين للكاتب الصيني الكبير : كاوكانج . . كان شيوعياً وكان عضواً في المكتب السياسي ، واتُّهم في بكين بمنافسته لماوتسي تونج . وهذه هي المرة الثانية التي تعمد فيها دائرة المعارف السوفيتية إلى نزع صفحات بعد

---

(١) نجيب العقيقي : المستشرقون ـ دار المعارف : القاهرة ـ استُمِدَّت المعلومات من مختلف فصول الكتاب .

صدورها ، والمرة الأولى كانت من أجل بريا وزير الداخلية السوفيتي الذي أُعدم » !

ولا شك أن دائرة المعارف الصينية قد تعرضت في إثر حملات التطهير الفكري أو الثورة الثقافية القائمة للكثير من التعديل ، ولا تزال تتعرض بعد وفاة ماوتسي تونج وسقوط « عصابة الأربعة » إلى تعديل آخر مخالف أو مناقض لما سبق !

والأهواء في تاريخ المسلمين . . . أشكال وألوان :

قال ابن العربي : « استأثر الله برسوله ، ونفرت النفوس . . وصارت الخلائق عزين ، **في كل وادٍ من العصبية يهيمون ، فمنهم : بكرية ، وعمرية ، وعثمانية ، وعلوية ، وعباسية - كلٌّ تزعم أن الحق معها وفي صاحبها** ، والباقي ظلوم غشوم من الخير عديم ! وليس ذلك بمذهب ولا فيه مقالة ، وإنما هي حماقات وجهالات ، أو دسائس للضلالات ، حتى تضمحل الشريعة وتهزأ الملحدة من الله ، ويلهو بهم الشيطان ويلعب ، وأكثر الملحدة على التعلُّق بأهل البيت وتقدُّمه على جميع الخلق ، حتى انقسمت الرافضة إلى عشرين فرقة ، أعظمهم بأساً من يقول إنّ عليّاً هو الله »(1) .

ويقول أحمد أمين : «**كانوا في القتال ينحازون قبائل**، كل قبيلة لها لواؤها، تقاتل عنه كما تقاتل عن الاسلام ، وتفتخر كل قبيلة بنصرتها في بعض أيامها . **وحرصت كل قبيلة على أن تروي وقائعها ، وتزيد فيها أحياناً ويسلمها السلف إلى الخلف . . ولما تحوّلت العصبية القبلية إلى عصبية بلدية تبعتها رواية الأخبار** ، ففخرت البصرة على الكوفة ، والكوفة على البصرة بالأحداث التاريخية ، وفخرت تميم البصرة على تميم الكوفة ، وفضلت قبائل البصرة من غير تميم على تميم الكوفة وإن كانوا من دمها »(2) .

---

(1) ابن العربي : العواصم من القواصم ، بتحقيق محب الدين الخطيب ص ٢٤٥ - ٢٤٧ .

(2) أحمد أمين : ضحى الاسلام - لجنة التأليف والترجمة النشر : القاهرة - جـ٢ ص ٣٤٠ - ٣٤١ .

ودخل غير العرب وغير المسلمين في الخصومة . . . فإذا تأتّى للعرب والمسلمين أن يختلفوا ، فلا غرو أن يؤجج **الشعوبيون** الحاقدون على العرب والاسلام النيران ، وأن ينفخ فيها **اليهود** ليطفئوا النور بأفواههم .

« فانظر كيف هدى الله من الفرس وغيرهم ، ومن اليهود أنفسهم ، قوماً صالحين ، وكيف أكلت العداوة قلوب آخرين من عشيرتهم ـ كما يقول الأستاذ محب الدين الخطيب ـ حتى أشعلوا النار في الهشيم !!!

« **إنّ الأخيار** من طبقات سالم مولى أبي حذيفة ، وعبد اللّه بن سلّام ، وسلمان الفارسي . . . فالحسن البصري وعبد اللّه بن المبارك ، فمحمد بن إسماعيل البخاري وأبي حاتم الرازي وابنه عبد الرحمن ـ وأندادهم وتلاميذهم ، استقبلوا هداية الإسلام السليمة الأصيلة بأرواحهم وعقولهم وفتحوا لها أبوابهم وصدورهم ، وأحلّوا لغتها محل لغاتهم ، وعملوا بسنّتها بدلاً من سنّتهم ، ونسخوا بإيمانها كل ما كانوا أو كان آباؤهم عليه من قبل . . . حتى صاروا بنعمة اللّه إخواناً للمسلمين كصالحي المسلمين ، وأئمة للمسلمين كسائر أئمة المسلمين . . . . وإن الأشرار من طبقة الهرمزان ، وعبد اللّه بن سبأ ، وعبد اللّه بن يسار ، وأبي بكر الكروسي ، ورشيد الهجري ، ومحمد بن أبي زينب ، وشيطان الطاق ، وجهم بن صفوان ، وتلميذه هشام بن الحكم الذي كان غلاماً لأبي شاكر الديصاني ، وهشام الآخر وهو ابن سالم الجواليقي ، والأحوص أحمد بن إسحاق القمّي ـ الذي اخترع لشيعة عصره (عيد بابا شجاع الدين) وهو لقب نحلوه لقاتل عمر : أبي لؤلؤة ، وبنو أعين : زرارة وبكير وحمران وعيسى وعبد الجبار ، والفضل بن عمر . . . وألوفاً كثيرة من أمثالهم ، قد أبغضوا من صميم قلوبهم أصحاب محمد وأحبابه وأعوانه على الحق ، لأنهم أطفأوا نار المجوسية إلى الأبد ، وأدخلوا إيران في نطاق دولة الإسلام ، وأقاموا المسجد الأقصى على أنقاض الهيكل . **فهذا (الذنب) الذي ارتكبه نحو المجوسية واليهودية أبو بكر وعمر وعثمان وأبو عبيدة وخالد وسعد وعمرو ويزيد ومعاوية ابنا أبي سفيان ، وسائر إخوانهم من الفاتحين والصالحين ، لم ينساه مبغضوهم من اليهود والمجوس !**

« . . . أيقن المجوس واليهود أن الإسلام ـ إذا كان إسلاماً محمدياً صحيحاً ، لا يمكن أن يُحَارَب وجهاً لوجه في معارك شريفة سافرة ، ولا سبيل معه باغتيال أئمته وعظمائه ، فأزمعوا الرأي أن يتظاهروا بالإسلام وأن ينخرطوا في سلكه لكي يكونوا (الطابور الخامس) في قلعته . ومن ذلك الحين رسموا خطتهم على أن يحتموا بحائط يقاتلون من ورائه الرسالة المحمدية وأهلها الأولين ، **فتخيَّروا اسم (علي) ليتَّخِذُوه ردءاً لهم** . . . وأول من اختار ذلك لهم يهودي ابن يهودي من أخبث من ولدتهم نساء اليهود منذ عبدوا العجل في زمن موسى إلى أن اخترعوا الصهيونية في الزمن الأخير . . .

« نقل المامقاني في كتابهم تنقيح المقال (٢ : ١٨٤) عن الكشي رأس علمائهم في الجرح والتعديل ما نصه : (وذكر أهل العلم أن عبد اللّٰه بن سبأ كان يهودياً فأسلم ووالى علياً وكان يقول ـ وهو على يهوديته ـ في يوشع بن نون (وصي موسى) ، فقال في إسلامه في عليّ مثل ذلك ، وكان أول من شهر القول بإمامة علي وأظهر البراءة من أعدائه ، وكاشف مخـالفيه وكفّرهـم . فمن هنا قال من خالف الشيعة : أصل التشيّع والرفض مأخوذ عن اليهود . . وعبد اللّٰه بن سبأ كان ملعوناً على لسان علي بن أبي طالب سلام اللّٰه عليه ، ودعوته كانت مرذولة فيما كان يدين اللّٰه به كرّم اللّٰه وجهه، وقد طارد هذا الملعون وحرق بالنار من وصلت إليهم يده من أصحابه ودعاته . وطالما خطب على منبر الكوفة فقال على رؤوس الأشهاد : (خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر وعمر) ـ روي ذلك عنه من ثمانين وجهاً ورواه البخاري وغيره .

« أخذ ابن سبأ يبث دعوته في تدرّج ودهاء . . . واستجاب له ناس ، اتّخذوا من بعضهم دعاة فهموا أغراضه وعملوا على تحقيقها ، واستكثر أتباعه بآخرين من البلهاء الصالحين المتشدِّدين في الدين المتنطِّعين في العبادة ، ممن يظنُّون الغلوّ فضيلة والاعتدال تقصيراً !

«فلما انتهى ابن سبأ من تربية نفر من الدعاة الذين يحسنون الخداع ويتقنون تزوير الرسائل واختراع الأكاذيب ومخاطبة الناس من ناحية أهوائهم ، بثّ هؤلاء

الدعاة في الأمصار ـ ولا سيما الفسطاط والكوفة والبصرة ، وعني بالتأثير على أبناء الزعماء من قادة القبائل وأعيان المدن الذين اشترك آباؤهم في الجهاد والفتح . فاستجاب له من بلهاء الصالحين وأهل الغلوّ من المتنطِّعين جماعات ، كان على رأسهم في الفسطاط : الغافقي بن حرب العكّي ، وسودان بن حمران السكوني ، وعبد الله بن زيد بن ورقاء الخزاعي ، وعمرو بن الحمق الخزاعي ، وعروة بن النبّاع الليثي ، وقتيرة السكوني . وكان على رأس من استغواهم ابن سبأ في الكوفة : عمرو بن الأصم ، وزيد بن صوحان العبدي ، والأشتر مالك بن الحارث النخعي ، وزياد بن النضر الحارثي ، وعبد الله بن الأصم . ومن البصرة : حرقوص ابن زهير السعدي ، وحكيم بن جبلة العبدي ، وذريح بن عباد العبدي ، وبشر بن شريح الحطم بن ضبيعة القيسي ، وابن المحرش بن عبد عمرو الحنفي . أما المدينة فلم يندفع في هذا الأمر من أهلها إلا ثلاثة نفر : وهم محمد بن أبي بكر ، ومحمد بن أبي حذيفة بن عتبة بن ربيعة بن عبد شمس ، وعمار بن ياسر . . .

«**ومن دهاء ابن سبأ ومكره أنه كان يبثُّ في جماعة الفسطاط: الدعوة لعليّ ـ وعليّ لا يعلم ذلك، وفي جماعة الكوفة: الدعوة لطلحة، وفي جماعة البصرة: الدعوة للزبير** . . . وليس هذا موضع تحليل نفسيات المخدوعين بدعوة هذا الشيطان ، ولا نريد أن ننقل ذمّ علي وطلحة والزبير لهم ، وما قالوه فيهم يوم نزل الثائرون في ذي خشب والأعوص وذي المروة ، وكيف زوّر ابن سبأ وشياطينه رسالة على لسان علي بدعوة جماعة الفسطاط إلى الثورة في المدينة ، فلما واجهوا علياً بذلك أنكر عليهم أنه كتب لهم . . وكان ينبغي أن يكون ذلك سبباً ليقظتهم ويقظة عليّ أيضاً . . . وكان كافياً لإيقاظهم إلى أن هذه اليد الشريرة هي التي **زوّرت الكتاب على عثمان إلى عامله بمصر ، بدليل أن حامله كان يتراءى لهم متعمِّداً ثم يتظاهر بأنه يتكتّم عنهم ليثير ريبتهم فيه** . . .

« فراح المسلمون ، إلى يومنا هذا ، ضحية سلامة قلوبهم في ذلك الحين !

« إن دراسة هذا الموضوع الآن على ضوء القرائن القليلة التي بقيت لنا بعد مضي ثلاثة عشر قرناً ، تحتاج إلى من يتفرَّغ لها من شباب المسلمين ، وسيجدون مستندات الحق في تاريخهم كافية لوضع كل شيء في موضعه إن شاء اللّه »[1] .

ومن الطبيعي أن يجد هذا الطوفان من الأهواء مرتعه الوخيم في أرض العراق . . إنها نقطة التماس والاحتكاك بين العرب والعجم .

وقد كانت جمهرة من الرواة المبكّرين للأخبار من العراق . . وازدهرت صناعة التاريخ في العراق .

« فأبو مخنف كوفي ، وسيف بن عمر كوفي كذلك ، والمدائني بصري سكن المدائن ثم بغداد ، والزبير بن بكار وإن كان مدنياً فقد عاش في العراق أزماناً . . وعلى العكس من ذلك كان أكثر من كتب في السيرة والمغازي مدنيين . لقد سكن كثير ممن اشتركوا في الفتوح العراق ، وتحدَّثوا بأخبارها وروَّوْها أبناءهم ، وكانوا أقدر على التدوين من أهل الشام ولو أن الخلافة الأموية فيهم . . . فلما جاء الخلفاء العباسيون كان طبيعياً أن يكون مؤرخوهم من العراق »[2] .

يقول جورج حداد : « يُقَسَّم الرواة والمؤرّخون من العرب على أساس جغرافي إلى ثلاثة مدارس أو فصائل وهي : ١ ـ الفصيلة العراقية ٢ ـ فصيلة المدينة والشام ٣ ـ الفصيلة المصرية . أما الأولى : **فيُمَثِّلها لنا سيف بن عمر** وكتاباته أقرب إلى الأقاصيص الروائية منها إلى التاريخ الحقيقي ،**وهي أقل الثلاث حجة ودقة** . والفصيلة الثانية : هي أحسن من الأولى ورجالها ، وتضمّ ابن اسحاق والواقدي وغيرهم ، ولهم مكانة أسمى بين مؤرخي العرب . والثالثة : تشابه الثانية ، وقد انتاب كتابات أصحابها ما انتاب أصحاب الفئة الثانية من مراجعة **العباسيين لها ، لأن جُلّ قصدهم كان الحطّ من كرامة الأمويين** »[3] .

---

(١) شاه عبد العزيز غلام حكيم الدهلوي : مختصر التحفة الإثني عشرية ـ ترجمة غلام محمد بن حميد الدين بن عمر الأسلمي اختصار وتهذيب محمود شكري الألوسي ، تحقيق وتعليق محب الدين الخطيب ـ القاهرة ـ المقدمة للخطيب ص د ، و ، والتعقيب بقلمه تحت عنوان « حملة رسالة الاسلام الأولون » ص ٣١٨ ـ ٣١٩ .

(٢) أحمد أمين : ضحى الاسلام : جـ٢ ص ٣٤٥ .

(٣) جورج حداد : فتح العرب للشام ص ١٠ ـ ١١ .

فإذا أضفت إلى هذه الخصومات القبلية والعرقية المُتَقَنِّعة بالدين الخصومات السياسية أيضاً ، اضطرّم الحريق !

إنه حريق تختفي فيه وثائق التاريخ ، وحقائق التاريخ !

كُتب التاريخ زمن بني العباس ، ولبني العباس آراء في تاريخ من سبقوهم . سبقهم الخلفاء الراشدون وعهدهم فيه ما فيه من مواقف تتباين فيها العواطف ، وسبقهم الأمويون الذين نازع عميدهم عميد الهاشميين ، وكل هذه نقط حساسة بالنسبة لأعصاب العباسيين ! .

فكيف يُكتب تاريخ ما سبق العصر العباسي ودولة بني العباس قائمة ، لها جوائزها التي يعيش عليها من يتفرّغون للعلم والأدب . . . إذ لم يكن يومها دور للنشر ، وما كان يعيش هؤلاء إلا على العطاء ؟

كذلك كان لبني العباس شرطة وجيش وسلطة وسطوة ، ومنافقون في المناصب ، يتودّدون للدولة بأكثر مما يُطلب منهم . .

كان اللّه في عون المؤرخين !

لقد أثنى بعض المستشرقين على أحمد بن حنبل لشجاعته في مسنده ، ذلك أنه لم يخشَ بني العباس « وذكر أحاديث في مناقب بني أمية لم يروها البخاري ومسلم »[1] .

ضعف الأخباريين :

فإذا تركنا جانباً انحرافات الأهواء عن قصد ، ألفينا خروقاً أخرى تُمزِّق ثياب التاريخ . . . وكأنَّ كلَّ ما سلف من خروق وفتوق لا يكفي !

إن التاريخ قد بدأ أخباراً وأقاصيص . . . لم يكن بعد علماً منضبطاً ولا

---

(١) أحمد أمين : ضحى الاسلام : جـ٢ ص ١٢٢ .

تسجيلاً ثابتاً ، وإن مكان الأخباريين من العلم المقبول في أوّل أمرهم لم يكن ليغري أهله بالعكوف على هذا اللون ، وضبطه ونقده .

وإن الحركة العلمية والطاقة العقلية قد اتجهتا إلى ما هو أوثق صلة بحياة الناس وقتها وأقرب لعواطفهم وأحق بالتقديم على ما سواه : إلى علم الحديث.

يقول دي بور De Boer : « كثيراً ما يسهل على الانسان أن يصيب في حكمه على الحوادث الماضية أكثر مما يسهل عليه الحكم على شؤون العصر الذي يعيش فيه »[1] . . .

وكان كلُّ هذا . . . على حساب التاريخ !

قال أحمد بن حنبل « السِيَر » : « إنَّ هذه السِيَر لا تستند إلى أي أساس » .

وقال الحافظ زين الدين العراقي : « إن هذه السير جمعت بين الغث والسمين » .

ومثل ذلك يقال عن كثير من الأخبار المنقولة الواردة في التفاسير المختلفة . قال ابن خلدون : « . . . إن كتبهم ومنقولاتهم تشتمل على الغثّ والسمين ، والمقبول والمردود . والسبب في ذلك أن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم ، وإنما غلبت عليهم البداوة والأميّة ، فكانوا إذا تشوّفوا الى معرفة شيء مما تتشوّف إليه النفوس البشرية في أسباب المُكَوِّنات وبدء الخليقة وأسرار الوجود **فإنهم يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم . فلما أسلموا أبقوا على ما كان عندهم مما لا تعلُّق له بالأحكام الشرعية ـ مثل بدء الخليقة وما يرجع الى الحدثان والملاحم وأمثال ذلك ، ومن هؤلاء : كعب الأحبار ووهب بن مُنَبِّه وعبد اللّٰه بن سلام وأمثالهم** ، فامتلأت التفاسير من المنقولات عنهم . وفي أمثال هذه الأغراض أخبار موقوفة

---

(١) دي بور : T.J. De Boer : تاريخ الفلسفة في الاسلام ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر : القاهرة ـ ترجمة دكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ص ٨٠ .

عليهم ، وقد يتساهل المُفَسِّرون في ذلك » . ولقد كتب شاه وليّ اللّه في « حجة اللّه البالغة » ما يشبه ذلك[٢] .

مزالق الروايات الأدبية :

وكثير من الروايات الأدبية التي لم تُضبط ولم تُمحَّص تضاف إلى ركام التاريخ وتزيد الخروق والفتوق ، وتدسّ معاني خاطئة تلبس على القارىء والباحث وجه الحقيقة . . .

« قديماً قالوا : **إن الشعر ديوان العرب** . . . وكانت الطريقة المثلى للانتفاع بهذا الديوان أن يُعنى العلماء بجمع ما صحّ عندهم من الشعر الجاهلي مع نقد السند والمتن ، وإبعاد ما لم يصحّ كما فعل المُحَدِّثُون في الحديث ، ولكن يظهر أن هذا النظر إلى الشعر الجاهلي لم يكن سائداً عند الرواة والأدباء ، **إنما كان السائد عندهم أو عند أكثرهم النظر إليه كمادة لتعليم اللغة ، أو كأنه طرفة وملهى ومادة لحسن المحاضرة** . . . نعم إن بعض الأدباء سار في الأدب سيره في الحديث ، فكان يروي الخبر مُعَنْعَناً ، ووضع بعضهم مصطلحات لرواية الأدب على نمط مصطلح الحديث ، ولكن يظهر لنا أنها كلها محاولات أوّليّة لم تنضج ولم يسيروا فيها إلى النهاية . . .

« جُمع الأدب في العصر العباسي ، وحُوِّلَ من رواية شفوية إلى كتابة وتدوين ، ودخل في الأشعار اختلاف الروايات . . . وجاء حماد وخلف الأحمر وأمثالهما **فعدُّوا من الظرافة أن يتزيدوا ، وتسابقوا في الوضع واستغلوا إعجاب الناس بالجديد الذي لم يُسمع من قبل ، وتلهّفهم على الكتابة عنهم ما لم يُرْوَ قبل عن غيرهم، كما استغلوا اعجاب الناس بما يستخرج الدهشة من خبر غريب أو حادثة غير مألوفة** ، أو قصيدة فرشوا لها فرشاً يناسبها ، فكان من ذلك ما أدركه

---

(٢) محمد سعيد أحمد : بحث « المستشرقون والأحاديث » ـ مجلة لواء الإسلام ـ القاهرة : عدد ٩ السنة الثالثة ـ جمادى الأولى سنة ١٣٦٩ هـ .

المُفَضَّل الضبّي من أنّ تمييز الصحيح من غير الصحيح أصبح بعد هؤلاء الكذبة المهرة عسيراً أو محالاً . يقول الأصمعي : حدّثنا بعض الرواة قال : قلت للشرفي ابن القطامي : ما كانت العرب تقول في صلاتها على موتاها ؟ قال : لا أدري . قلت : فاكذب له . قال : كانوا يقولون : رويدك حتى تبعث الخلق باعثة ! فإذا أنا به يوم الجمعة يُحَدِّثُ في المقصورة . وابن دأب **يضع الشعر وأحاديث السمر وكلاماً ينسبه إلى العرب ، وملأوا الأحداث والغزوات التي غزاها النبي بالأشعار ، فأدخلها محمد بن إسحاق في سيرته** »[1] .

كذلك ظهرت بين المسلمين ـ كغيرهم من الأمم ـ **طائفة القصاصين** . يقول الفخر الرازي : إنّ نشأة هؤلاء المحترفين ترجع إلى خلافة عليّ ، فقد أُثر عنه أنه أمر بجلد كل قصّاص يقص سيرة النبي داود على نحو ما ترويه الاسرائيليات ، « ولقد بلغ من خطورة الدخيل من هذا القصص أن ميور Muir وغيره من المستشرقين يكتبون عن هؤلاء القصاصين كما لو كان لهم شأن في الحديث وروايته »[2] . . .

منهج النقد وصعوبته :

فإذا أضفنا إلى هذا صعوبة التحقيق التاريخي ؛ وما يحتاجه الحكم على الرواة الذين يُسند إليهم الخبر من معاناة وصبر ، واختلاف الأنظار في ذلك ، وجدنا صعوبة أخرى ـ وإن كان الإسناد إلى الرواة هو نفسه ميزة كبرى !

صعوبة : لأن المؤلف كان يستطيع أن يختصر الطريق ، وأن يتبنّى ما يرجح لديه من نصوص وآراء ويتحمّل مسؤوليتها ، ويصير علينا أن نحكم على مؤلف واحد بدل هذا الخليط من الرواة . . .

وميزة: لأنها «أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألّا ترتابوا». . . إنها تجبذ الرواة من أعناقهم وتسوقهم لمحكمة العلم إلى قيام الساعة .

---

(١) أحمد أمين : فجر الإسلام : جـ١ ص ٧٠ ـ ٧١ ، ضحى الاسلام جـ٢ ص ٣١٥ ـ ٣١٦ .

(٢) محمد سعيد أحمد : بحث « المستشرقون الأحاديث » ـ المرجع السابق .

إن المستشرق الألماني سبرنجر Sprenger يقول في تصدير كتاب الإصابة لابن حجر (طبعة كلكتا سنة ١٨٥٣ ـ ١٨٦٤م) : « **لم تكن فيما مضى أمة من الأمم السالفة ، كما أنه لا توجد الآن أمة من الأمم المعاصرة ، أتت في علم أسماء الرجال بمثل ما جاء به المسلمون في هذا العلم العظيم الخطر الذي يتناول أحوال خمسمائة ألف رجل وشؤونهم** . . . » .

ويقول مرجوليوث : « والمسلمون على حق في فخرهم بعلم الحديث . . . ونعترف بأن عدة أسباب اجتمعت لعرقلة جهود هؤلاء الذين حاولوا أن يضمنوا الصحة عن طريق الإسناد . . . ورغم ذلك كله بلغ أشهر المؤرخين العرب مرتبة سامية من الصواب والسلامة وتهيأ لكتبهم أن تكون ذات نفع عظيم للبشرية »[1] .

غرباء . . في الميدان

وجاءت **الوجوه الغريبة والألسنة الى** ميدان التراث العربي والاسلامي . . . نقلت ذخائره الى بلادها ، ثم عكفت عليه تخرجه منشوراً ، أو تُقدِّم التآليف والدراسات التي تعتمد عليه .

وسنُفرد لهؤلاء **صفحات تالية ، تذكر فيها ما لهم وما عليهم** . . . لكننا نُجمل القول هنا : إنّ هؤلاء بذلوا جهداً وحقّقوا نفعاً ، ولكن هيهات أن يكون تفهّمهم وتجرّدهم كما ينبغي أن يكونا ، وإن تحقّق أحدهما فلا يتحقّق الآخر ، وإن تحقّقا معاً في شخص تخلّفا عن كثيرين ، وبخاصة بالنسبة لطلائع العاملين في هذا الميدان من رجال التبشير والاستعمار .

مفاتيح . . . . مفقودة :

وبعد ذلك كله . . . هناك مفاتيح مفقودة في معالجة التاريخ الاسلامي .

---

(١) كلمة سبرنجر في تصدير (الإصابة) لابن حجر أوردها محب الدين الخطيب في تقديمه لكتاب سليمان الندوي « الرسالة المحمدية » ـ الترجمة العربية ، مرجوليوث Margoliouth : دراسات عن المؤرخين العرب ـ ترجمة دكتور حسين نصار ص ٣٢ ـ ٣٣ .

لقد كان النقد عند مؤرخي الاسلام منصباً على الرواة ، لا موضوعياً منصباً على المرويّات . . وإن يكن هذا الأسلوب قد أوفى - إلى حدٍّ ما - بحاجة القسم التاريخي من السيرة النبوية وأحداث الدولة الاسلامية ، فقد عجز عن أن يوفي بالحاجة في أخبار القدماء والعرب قبل الاسلام والقسم الأول من السيرة الذي يتناول حياة النبي قبل البعثة . . .

وإذا كان الإسناد عند مؤرخي المسلمين هو أساس نقد الأخبار ، فإن أساس ضبطها كان عندهم هو التوقيت الدقيق لها بالسنين والشهور والأيام . . وهو ضابط انفردوا به عن نظرائهم بين اليونان والرومان وفي أوروبا الوسيطة . قال المؤرخ الإنجليزي بكل Buckle : إن التوقيت على هذا النحو لم يُعرف في أوروبا قبل عام ١٥٩٧م . . . على أن نظام التوقيت ابتدأ ضعيفاً عند المؤرخين المسلمين ، فوقع في تاريخ حوادث الفتوح الأولى تخليط كثير ، ثم كمل ونضج على مر الزمان[1] .

والتأريخ على هذه الصورة Chronology يأتي نتفاً وتفاريق . . لا بدّ لها من وحدة موضوعية .

والتحقق من رواية الخبر والتثبّت من تاريخ حدوثه ، إنما هو جزء من (التأريخ) وليس هو كل (التأريخ) . . .

(التأريخ) مجموعة من العمليات التحليلية والتركيبية معاً ، لا بدّ من تكاملها للنفاذ إلى الأعماق ، وجمع شمل الأحداث ، حتى لا تستهلكنا جزئياتها ، وظواهرها وأعراضها .

ولا بدّ من دراسة وقائع التاريخ في إطار **البيئة الجغرافية** ، فهي تجمع الأحداث والأشخاص والأقوام والأجيال ، ولها طابعها الذي لا يخطئه البحث والتمحيص .

ولا بدّ من دراسة وقائع التاريخ في إطار **البيئة الاجتماعية** . . . . إن الناس لا

---

(١) عبد الحميد العبادي : فصل « إلمامه بالتاريخ عند العرب » مضاف لترجمته كتاب هرنشو : « علم التاريخ » ص ٦٦ - ٦٧ .

يتغيّرون بين يوم وليلة بسبب حدث طارىء . إنّ التغيّرات تتم حقاً ، لكن ببطء . . والشعوب لا تصنعها آلات ولا تُصبُّ في قوالب . . إنها تتطوّر وتتحوّر وفق قوانين نفسية واجتماعية واقتصادية ، لها حكمها ومسيرتها وأوانها . . .

لقد قالوا عن التاريخ : إنه تطور وليس بطفرة evolution not revolution

ولا بدّ من تفهّم أحداث التاريخ من دراسة **الفكر المشترك والثقافة السائدة** . . . لا يستطيع أن ينفذ دارس خلال تاريخ اليونان أو الرومان أو المصريين القدماء أو أي قبيلة في أحراش إفريقية ، إلا إذا درس العادات والتقاليد والمعتقدات . . وسيجد الدارس أن للفكر المشترك والثقافة السائدة الأثر الباقي على الأمة ، في انتقالها من عهد لعهد ومن حكم لحكم . . ومن هنا لن يدخل باحث إلى تاريخ المسلمين إلا من باب الإسلام . . ليعرف الدين الذي نفذ إلى الأعماق وتفاعل مع النفوس التي صنعت هذا التاريخ !

كذلك لا يعيش تاريخ أية جماعة أو دولة بمعزل عن تاريخ العالم .

فأين هذا كله في دراسات التاريخ الاسلامي ؟

لقد وعدنا ابن خلدون في « مقدّمته » خيراً حين قال : « إن فن التاريخ محتاج إلى **مآخذ متعددة ومعارف متنوعة ، وحسن نظر وتثبّت** يفضيان بصاحبهما إلى الحقّ ، وينكبان به عن المزلّات والمغالط . . . **لأن الأخبار إذا اعتُمد فيها على مجرّد النقل ولم تُحَكَّم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الانساني ، ولا قِيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب ، فربما لم يُؤمن فيه من العثور ومزلَّة القدم والحيْد عن جادة الحق .**
وكثيراً ما وقع للمؤرِّخين والمفسِّرينَ وأئمّة النقل المغالط في الحكايات والوقائع ، لاعتمادهم على مجرد النقل غثّاً أو سميناً ، ولم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار ، فضلّوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط . . .

« إن صاحب هذا الفن يحتاج إلى العلم **بقواعد السياسة وطبائع**

الموجودات ، واختلاف الأمم والبقاع والأمصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال ، والإحاطة بالحاضر من ذلك ، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق ، أو بون ما بينهما من الخلاف ، وتعليل المتفق منها والمختلف ، والقيام على أصول الدول والملل ومبادىء ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم ، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث واقفاً على أصول كل خبر . . وحينئذ يعرض الخبر المنقول ، على ما عنده من القواعد والأصول . . . » .

وانتظرنا في لهفة . . . موسوعة تارخية خلدونية ، تجري على هذه القواعد والأصول . . .

وخاب أملنا . . إنّ ابن خلدون **لم يُعْنَ كثيراً في تاريخه (العبر) بتطبيق نظرياته التي وضعها في (مقدِّمته)** ! فهو في أكثر الأحوال يكتفي بسرد الحوادث ـ كما فعل مَنْ قَبْلَه ، ولا ينظر النظرة العامة الشاملة أو يحلّل التحليل الدقيق كما أوجب وساق نماذج لذلك في المقدِّمة . . وكل الذي عمله أنه نبذ طريقة الحوليات فكان يذكر الحادثة ويستوفي خبرها وإن حدثت في سنين مختلفة ، ويفصل بين الدول في الأقاليم المختلفة ، ويستوفي الكلام عن كل دولة[1] .

لقد كان ابن خلدون عظيماً حين كشف ببصيرته أصول البحث التاريخي . . لكنه لم يُطَبِّقها مع الأسف !

لا نلومه فربما كان إنفاذ منهجه عسيراً أو مستحيلاً في وقته ، ولكن نلوم أنفسنا الآن في القرن الخامس عشر الهجري ، بعد يسر القراءة والكتابة والطباعة والنشر ، وسرعة المواصلات ، وتقدّم المناهج العلمية وترقّي نظم المكتبات وخزائن الوثائق وتكنولوجيا حفظ المعلومات ونقلها ولا سيما عن طريق الكمبيوتر ، وبعد ما يسّرته جهود المستشرقين . . . بعد هذا كله ترانا لا نزال نحن واقفين !

---

(١) طه حسين ، أحمد أمين ، عبدالوهاب عزام ، محمد عوض محمد : التوجيه الأدبي ص ١١٦ ـ ١١٨ .

ما زلنا واقفين في قضايا « **النقل** » : فلم نبذل جهداً في فحص الروايات التاريخية .

وما زلنا واقفين في قضايا « **العقل** » : نُغفل حكم البيئة والزمن والمجتمع والعالم ـ وسائر الظروف التي كان يحيا فيها أسلافنا ، ونصرّ على أن نحاكمهم إلى زمننا ومجتمعنا وعالمنا . . لماذا كانوا ملكيين ؟ وكانوا رأسماليين ؟ وكانوا . . وكانوا . . .

ثم ننسى كذلك ان هناك ديناً يسمى الإسلام ، هو فيصل هامّ في حياة أولئك الناس ، ومفتاح خطير يفكُّ أقفال صدورهم وأسرار أحداثهم أمام البحث التاريخي !

تقدير وتقويم :

ولكن هذه الأشواك حول تاريخنا ، ينبغي ألا تستهلكنا وتستنفد صبرنا فننسى **الأزهار والرياحين** .

إننا عند نقد مؤرخي المسلمين يجب أن نقيس محاسنهم ومعايبهم باعتبار زمانهم وبيئتهم التي تحيط بهم ، لا باعتبار زماننا وبيئتنا . فمَنْ مِنَ المؤرخين غيرهم عُنِيَ في عصرهم بتأريخ الحوادث بالشهر بل باليوم ؟ وثمّة مؤرّخون أوربيون قرّروا أن هذا النمط من كتابة التاريخ لم يعرف في أوروبا قبل سنة ١٥٩٧م .

ومَنْ مِنَ المؤرخين غيرَهم عُنِيَ بالإسناد عنايتهم ، فيُسند الرجل إلى امرأته أو إلى أَمَتِهِ ، ويدور على الناس في أخبيتهم ومنازلهم يتلمّس الأخبار ويقارن ويطابق . . . وَمَنْ مِنَ المؤرخين في مثل عصرهم يتشدّد تشدّدهم في الرواية والسماع ، ولا يستجيز النقل عما حوته الصحف لمجرّد ورود خبر في صحيفة ؟

وَمَنْ مِنَ المؤرخين في مثل عصرهم صبر على ما صبروا عليه من فاقة وبؤس ، ورحل من غانة إلى فرغانة ـ كما لاحظ بحق الأستاذ أحمد أمين ـ مع بعد

الشقة ووعورة الطرق ، ثم نقل كل ما سمع مع الإفلاس وغلاء القرطاس ؟ .

الحقّ أنّهم ـ على سلبياتهم بحكم حدود الطاقة وظروف العصر ـ لم يدّخروا جهداً ولم يعرفوا دعة[1] .

يقول هرنشو : « **ولربما كان التقدم الملحوظ في تاريخ العهد الأخير من العصور الوسطى ناشئاً إلى حدٍّ بعيد من تأثير الحضارة العربية التي شملت العالم الإسلامي في ذلك الزمان** . إننا نجد **المسعودي** يعرض في (مروج الذهب) عرض خبير ماهر تاريخ وإثنوجرافية غربي آسيا وشمالي إفريقية وشرقي أوروبا ، ونجد **ابن خلّكان** الدمشقي يُصَنِّف معجماً في التراجم التاريخية جديراً بأن يقرن إلى تراجم بلوتارك ، ثم نجد شيخ مؤرخي العرب **ابن خلدون** التونسي قد كتب مقدمة بلغت من سعة الإحاطة وصحة النظر وعمق الفلسفة ما جعلها مصداقاً لما قاله الأستاذ فلنت (١٨٣٨ ـ ١٩١٠م) Flint (صاحب تاريخ فلسفة التاريخ) في حق ذلك العالم التونسي الكبير : من أنه واضع علم التاريخ »[2] .

ويقول العبادي : « حسبهم أنهم خلّفوا للمؤرخ الحديث **ثروة تاريخية طائلة** يستطيع أن يتدارك في صياغتها ما فاتهم ، وأن العلم الحديث يُسَجِّل لهم أنهم أول من **ضبط الحوادث بالإسناد والتوقيت الكامل** ، وأنهم مدُّوا حدود البحث التاريخي ، ونوَّعوا التأليف فيه وأكثروه إلى درجة لم يلحق بهم فيها من تقدَّمهم أو عاصرهم من مؤرخي الأمم الأخرى ، **وأنهم أول من كتب في فلسفة التاريخ والاجتماع وتأريخ التاريخ** ، وأنهم حرصوا على العمل ـ جهد طاقتهم ـ بأوّل واجب المؤرخ وآخره : وهو الصدق في القول والنزاهة في الحكم »[3] .

ويقول دي بور : « يمتاز مؤرخو العرب الأقدمون كما يمتاز شعراؤهم **بالقدرة على إدراك الجزئيات إدراكاً دقيقاً، وإن لم يقدروا على ربط الحوادث**

---

(١) أحمد أمين : ضحى الاسلام : جـ٢ ص ٣٦٠ .

(٢) هرنشو : علم التاريخ ـ ترجمة عبد الحميد العبادي ص ٤٧ ـ ٥٠ .

(٣) عبد الحميد العبادي : فصل « إلمامة بالتاريخ عند العرب » مضاف لترجمة كتاب هرنشو « علم التاريخ » ص ٦٩ .

برباط جامع لها . ولما اتسعت أمبراطوريتهم اتساعاً عظيماً ، اتسع أفقهم العقلي واجتمعت لديهم أول الأمر مادة غزيرة ، وازدادت معارفهم في التاريخ والجغرافية بما كانوا يقومون به من أسفار لجمع الأحاديث ، أو لإدارة الدولة ، أو لمجرد حب الاستطلاع ، فوق ما ازدادت بسفرهم للحج وحده . وقد كوّن العرب **مناهج خاصة لهم في تمحيص الروايات المأثورة** باعتبارها مصدراً للمعارف ، وأظهروا مهارة في تقسيم **موضوعات بحثهم الواسعة** إلى أقسام كثيرة وتقسيم هذه إلى أقسام أخرى وهلم جرّا - على نحو ما أظهروا في النحو . **وكان حظّ هذا التقسيم من كثرة التفريعات دون حظّه من الوضوح** ، ومن هذا نشأ لهم نهج منطقي في التاريخ بدا في عين الشرق أدق من منطق أرسطو بما فيه من ضبط . ولم يمحّص العرب أخبارهم الموروثة تمحيصاً دقيقاً ، ومع هذا فقد كان الكثيرون يعوّلون عليها تعويلهم على المشاهدة . . وظهرت مواضيع للبحث جديدة ونشأت مناهج جديدة لتناولها ، **ودخل في الجغرافية بعض الفلسفة الطبيعية** كالجغرافية المناخية مثلاً ، **وصار موضوع التاريخ شاملاً للحياة العقلية والعقائد والأخلاق والأدب والعلم** . وكان إلمام العرب بأحوال بلاد غيرهم ، وأمم غير الأمة العربية مما دعاهم إلى **مقارنة بعضهم ببعض من شتى الوجوه ، فدخل في التاريخ عنصر دولي أو إنساني** »[١] .

وقد أحصى بعض مستشرقي الألمان عدد المؤرخين المسلمين ، في الألف السنة الأولى من الهجرة ، فبلغوا ٥٩٠ مؤرخاً - عدا من فاته منهم[٢] .

ويكفي لتقدير جهود المسلمين أن نرى يد الاسلام على تاريخ الهند. . . إنه مختلف تماماً في الاسلام عما كان فيما سبقه من عهود : « لم تنجح كتابة التاريخ هناك - قديماً - في أن ترتفع عن مستوى سرد الحقائق عارية ،أو مستوى الخيال المزخرف . ويجوز أن يكون الهنود قد أهملوا العناية بكتابة التاريخ ، بحيث ينافسون بها هيرودوت أو ثيوسيديديز أو بلوتارخس أو تاسيتوس أو چيبون أو فولتير ،

---

(١) دي بور De Boer : تاريخ الفلسفة في الاسلام - ترجمة أبي ريدة ص ٨٠ - ٨١ .

(٢) طه حسين ، أحمد أمين ، عبد الوهاب عزام ، محمد عوض محمد : التوجيه الأدبي ص ١٠٧ .

إمّا لازدرائهم حوادث المكان والزمان المتغيِّرة (وهو ما يسمونه مايا) ، وإما لإيثارهم النقل بالرواية الشفوية على المدوَّنات المكتوبة . . **أما المسلمون فقد كانوا أدقّ شعوراً بكتابة التاريخ ، وخلّفوا لنا مدونات نثرية لما صنعوه في الهند تدعو إلى الإعجاب** . وقد ذكرنا **البيروني** ودراسته البشرية ، وذكرنا مذكرات بابور . وكان يعاصر (أكبر) مؤرخ ممتاز هو : **قاسم فرشتا** ، وكتابه (تاريخ الهند) هو أصح دليل يُستَدَلُّ به على حوادث الحقبة الاسلامية ، وأقل منه حياداً **أبو الفضل** كبير وزراء (أكبر) ، وله كتاب (عين أكبر) أو مؤسسات أكبر الاجتماعية ، ثم كتاب (أكبر نامة) عن شخصية أكبر التاريخية »[1] .

هكذا كان الفارق بين عهد وعهد .

إنه لجهد مذكور مشكور . . . فمتى يواصل الأبناء المسير ؟

---

(١) ديورانت **W. Diurant** : قصة الحضارة : جـ ٣ : ترجمة دكتور زكي نجيب محمود ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر : القاهرة ـ ص ٣٢١ ـ ٣٢٣ .

المُسْتَشرِقونَ وَالتَاريخ الإسْلَاميّ

أتاحت ظروف الاستعمار الأوروبي للغرب المتقدم علمياً والمتغلب سياسياً على بلدان الشرق الإسلامي أن يستحوذ على كنوز هامة من تراثنا في التأليف وتراثنا في الآثار ، ويُودعه في مكتباته ومتاحفه في أوروبا وأمريكا .

لكن الباحثين في تراث الشرق ـ أو المستشرقين كما يُدعَون ـ قد بذل كثير منهم جهوداً جادّة ـ أيّاً كانت نياتهم ، واستفاد تراثنا من هذه الجهود . فقد نشروا القديم ، وسلّطوا عليه الأضواء بدراساتهم ، وانتفعت الأجيال المتطلعة للمعرفة من المسلمين منهجياً بما نُشر وما كُتب ، ولكن تأثّرت العقول ـ وبخاصة أثناء زمن الفتنة بكل ما هو غربيّ ـ ببعض آراء هؤلاء وأحكامهم التي أدّى إليها نقص العلم بلغتنا وتراثنا أو ساقت إليها الأهواء ـ وما أكثرها !

ما هي قصة هؤلاء الذين تركوا لغاتهم وآدابهم وفنونهم . . وأقبلوا يتعلّمون لغة غريبة عسيرة : في حروفها وقواعدها ، وكتابتها وقراءتها ؟

كيف تركوا بلادهم وحضارتهم ، وأقبلوا إلى الشرق يجوسون خلال الديار . . . « والظلمات » !

كيف انتزع هؤلاء ـ من إنجليز وفرنسيين وهولنديين وألمان وأمريكيين وغيرهم ـ أنفسهم من مشاغلهم ومن عالمهم ، وأتوا يحملون هذا العبء الضخم

في عالم الشرق العجيب ، وأبوا إلا أن يدرسوا لغات ليست باليسيرة ومنها العربية .

عوامل . . ودوافع :

لقد دخل الإسلام أوروبا ، وعاش في أوروبا . . . في وقت كانت فيه أحوالها لا تسر . .

ومن الكلام المعاد أن نتحدث عن أمجاد المسلمين وقتها ، فلكم كلّت الحناجر والأقلام من الفخر (بشَعْر) أجدادنا وجدّاتنا بعد أن أصابنا القُرَاع !

لقد وصلت حضارة الإسلام إلى أوروبا عن طريق الأندلس من جهة وعن طريق صقلّية وجنوبي إيطاليا من جهة أخرى .

ولم يكتفِ العرب بنشر علومهم فيما بينهم ، بل أضاءوا للجميع منارات المعرفة في بلادهم ، فتخرّج من هذه المدارس علماء غربيون كبار . .

● وإنّ الأسبان أنفسهم وقد أخرجوا العرب من ديارهم لم يقطعوا الأسباب التي تصلهم بحضارتهم ، **فأنشأوا في طليطلة مكتباً للترجمة (١١٣٠ : ١١٥٠ م)** ، يترجم مؤلفات ابن رشد وابن سينا والفارابي والكنـدي وغيرهم من أعـلام الفكر الاسلامي . وأنشئت مدرسة **صلمنكة** في أوائل القرن الثالث عشر لأجل هذا التراث ، ثم أخذ صاحب كلّ رهبنة أو ولاية ينشىء مثل تلك المدارس : **منها مدارس الدومينيكيان ، ومدرسة أراغون ، ومدرسة ميرامار** . وبقيت اللغة العربية لغة الثقافة والمعاملات والعقود حتى سنة ١٥٨٠ م ، وظلّت بعض قرى بلنسيه تتكلم العربية زمناً طويلاً بعد خروج المسلمين من الأندلس .

● **ولئن تغلب النورمانديون على العرب في صقلّية ، فإنهم ما استطاعوا تجاهل ثقافتهم** ، فقد ظلت بلرمو عاصمة صقلّية مصدراً للثقافة العربية قروناً طوالاً . . . وعلّمت **مدرسة سلرنة** (سنة ١١٥٠ م) علماء من الغرب .

لقد قدّر ملوك صقلّية وأمراؤ ها الفكر العربي حق قدره ، وأحسنوا صلة رحالة

العرب وحموهم ، وقرّبوا لماءهم وشعراءهم ، « فكان ملّوك صقلّية وأمراؤ ها ـ على حد قول دوزي ودي غوية في تقديم وصف الإدريسي للأندلس وأفريقية ـ عرباً في ثقافتهم وحياتهم ، في طرق حكمهم ولباسهم وقصورهم ومعايشهم وحفلاتهم ، وساعدهم في نشر العربية أن التجارة يومذاك كانت تدفع إلى درسها ، فإن المعاهدة التجارية التي وُقِّعَت بين تونس وجمهورية بيزا سنة ١٢٦٥ م ، كُتِبت باللغة العربية »[١] .

وعبر هذه الطرق والأبواب المفتوحة . . اتصل بنا الغرب !!

● ثم أتى الغرب إلى الشرق . . . بدوره .

أتى يرد بعض الجميل والديْن اللذين قدمهما الشرق للغرب من قبل في أوروبا . . فأتى الى الشرق مهاجماً يحمل السلاح في الحروب الصليبية !

وهنا حدث ما يقصه عليك هرنشو ، حتى لا نُتَّهَم نحن بالتحيّز :

« **لقد تماسّت النصرانية والإسلام : في الأرض المقدَّسة وما يجاورها ، وفي صقلّية وجنوبي ايطاليا، وفي الأندلس. ولم يكن هذا التماسّ بحال من الأحوال عدائياً في جملته ولا في نفس الأساس الذي قام عليه** . فكما أن بلعام خرج ليدعو على بني اسرائيل فإذا به يدعو لهم ، فكذلك الصليبيون . . **خرجوا من ديارهم لقتال المسلمين فإذا هم جلوس عند أقدامهم ، يأخذون عنهم أفانين العلم والمعرفة !** لقد بُهِتَ أشباه الهمج من مقاتلة الصليبيين عندما رأوا (الكفار) الذين كانوا ينكرون ديانتهم ، على حضارة دنيوية ترجح حضارتهم رجحاناً لا تصح معه المقارنة بينهما »[٢] !

قلّد الصليبيون العرب في تقلّد الدروع الخفيفة ذات الزرد ، وفي استخدام

---

(١) نجيب العقيقي المستشرقون ص: ١ ـ ٥ ، ١٠ ، ١٤ ، ١٦ ـ ١٨ . وهذا الكتاب بجانب دراسات أخرى للعقيقي عن مراكز الاستشراق ـ نشرتها (المجلة) من المراجع الأساسية لهذا الفصل . وقد نُشر كتاب العقيقي أخيراً في طبعة مفصّلة تضمّ ثلاثة أجزاء . لكن اعتُمد هنا على الطبعة الأولى التي صدرت في جزء واحد .

(٢) هرنشو : علم التاريخ ترجمة عبد الحميد العبادي ص ٤٧ ـ ٤٨ .

الموسيقى العسكرية ، واصطنعوا السيوف الرماح ، وأخذوا عنهم فنّ إقامة التحصينات . واستعملوا النار لنقل أخبارهم ليلاً ، والحمام الزاجل لنقلها في النهار ، واستعملوا (البوصلة) ـ وكان العرب قد أخذوها عن الصينيين . كذلك أفاد الصليبيون من قواعد الهندسة الشامية في البناء ، وتزيَّوْا بزيّ العرب ، ودخلت كلمات كثيرة في لغاتهم ـ كأسماء آلات الموسيقى وأسماء المنسوجات والألوان . . وتخلّف من الصليبيين بقية عاشت بيننا ، منهم عائلات (البرنس) وينتسبون إلى أمراء تولوز ، و (دوريان) من سلالة الكونت دوريان ، و (صوايا) من سلالة الكونت سافوي ، وفرنجية نسبة الى الفرنجة . . وهكذا[1] . . .

إن احتكاك الإنسان بالإنسان يترك آثاراً عميقة عند كليهما . . في السلم وفي الحرب على السواء .

● ومنذ العصور الوسطى قامت علاقات سلمية واتصالات دبلوماسية بين دول الإسلام الزاهرة ودول أوروبا .

ثم ازدهر النشاط التجاري لمدن إيطاليا ، فباتت البندقية حلقة الوصل بين الشرق والغرب ، وتسرّب إليها اللسان العربي . حتى كان سقوط القسطنطينية في قبضة محمد الفاتح سنة ١٤٣٥ م ، فشقت التركية طريقها إلى هناك بجانب العربية .

واجتذبت تجارة الشرق فرنسا ، فاتصلت بلبنان وقامت في أواخر القرن الثالث عشر صلات تجارية ، واستوردت فرنسا عن طريق مرفئها التجاري الجنوبي مرسيليا من لبنان الحرير والنبيذ والأخشاب وبلغ قدر استيرادها من الحرير وحده ٤٠٠,٠٠٠ فلس !

وكان من أثر اتّصال الغرب بالشرق أن أرسلت أوروبا مُمثّليها من رجال

---

(١) نجيب العقيقي : المستشرقون : ص ٦ ـ ٧ . راجع للتفصيل فصل إرنست باركر (الحروب الصليبية) في كتاب « تراث الاسلام » المنشور بإشراف أرنولد وجيوم ونشرت ترجمته العربية لجنة الجامعيين لنشر العلم بالقاهرة .

الحكم والأفراد ذوي المصالح الخاصة إلى الشرق ، فاقتبسوا من الشرقيين عادات . . ومنهم من استشرق ، وربّما بلغ غاية المدى فاعتنق الإسلام !

● ثم توسع الفرنسيون في تجارتهم الشرقية ، فأقام ريشيلو ثم هنري الرابع شركة ملاحة شرقية . . . وطاب للفرنسيين أن يستخرجوا كنوز الشرق ، فألّفوا بعثة برئاسة شاربنتييه Charpentier سنة ١٦٦٥ م ، ما لبثت أن بسطت حمايتها على الهند سنة ١٧٤٠ م .

ثم عمدت فرنسا إلى إرسال حملة عسكرية سافرة إلى مصر سنة ١٧٩٧ م ، اصطحبت معها بعثة علمية كانت تضمّ مستشرقين ومترجمين شاميين ـ من أمثال الأب روفائيل الراهب وميخائيل الصبّاغ ونقولا الترك[١] .

وأسرعت إنجلترا تعد أسطولها تجاه أبي قير . .

واصطرع الإنجليز والفرنسيون على مسالك الشرق ومفاتيح الشرق وكنوز الشرق .

وكان الشرق وقتذاك واقعاً تحت نفوذ الامبراطورية الفارسية ، أو السلطنة العثمانية . وأخذت أوروبا تنتهز الفرص وتتربّص الدوائر . .

وعن طريق المناورات السياسية والاتصالات الدبلوماسية ، أصبح بلاط « الباب العالي » العثماني مرتعاً لنشاط السفراء . وبدأ تقسيم تركة الرجل المريض ، وأجهزت عليه الحرب الكبرى سنة ١٩١٤ م .

وفي خلال الحرب وقع اتفاق سايكس ـ بيكو Sykes - Picot ، لاقتسام النفوذ بين إنجلترا وفرنسا في ميراث الأراضي العثمانية . وفي مؤتمر الصلح الذي أعقب الحرب تمّ التقسيم . .

وخلال كل هذه التجارب المريرة . . . اتصل الشرق بالغرب ، أو اتصل الغرب بالشرق !

---

(١) العقيقي : المستشرقون : ص ٥ ـ ٩ .

● وبدا لأوروبا أن تتقرّب إلى ربِّها فترسل هدايتها إلى المسلمين !

قامت روما تحاول تنصير العرب ، فأعدّت لهم الوعّاظ الذين علّمتهم العربية ، وأنشأت مدرسة للدعاية سنة ١٦٢٧ م سبقتهـا مدارس لليسـوعيين وغيرهم . . . هذه المدرسة التي خصصت (للبروباجندا) أسسها البابا إربان الثامن Urbano VIII وجعلها مركزاً لدراسة اللغات السامية . ثم أنشأ الكردينال بورميو F. Borromeo مكتبة أمبروزيانا Ambrosiana تحت إشراف الدكتور جيجو . . . وأنشأ الأب ماتيو ريبا Matteo Ripa المعهد العالي للغات الشرقية في نابلي سنة ١٧٣٢ م . ثم أُنشىء المعهد البابوي للغات الشرقية ، وأُلحقت به مكتبة غنية بالمخطوطات العربية . وتبعته مؤسسة كايتاني Caetani ، والمعهد الشرقي المنشأ في روما سنة ١٩٢١ م ، وهو الذي ينشـر مجلة الشرق الحـديث Oriente Moderno[1] .

فلا غرو إن كان ظهور الاستشراق ـ أول ما ظهر ، بين الرهبان .

وأتت المؤسسات التبشيرية تقييم في أرض الشرق مؤسساتها . . . مدارس وجامعات ومستشفيات ومراكز أخرى ذات مناشط علمية وثقافية .

وعن طريق هذه (الرباطات) الدينية اتّصلنا بالغرب ، واتّصل الغرب بنا .

الاستشراق يعمل :

هكذا اتصل بنا المستشرقون . . . فكيف عالجوا ثقافتنا وأعملوا أقلامهم في تراثنا ؟ ما هي أساليب عملهم وصور نشاطهم ؟

● **جمعيات ومجلات ومراكز ثقافية** : لقد أقاموا مؤسسات خاصة للدراسات الشرقية . أُنشئت الجمعية الآسيوية في بتاوة عاصمة جاوة سنة ١٧٨١م ، ثم

---

(١) العقيقي المستشرقون ص ١٥١ ـ ١٥٢ والهامش .

الجمعية الآسيوية البنغالية في كلكتا سنة ١٧٨٤ م ، وكان كل الأعضاء من الإنجليز في أول الأمر ، كما أُنشئت الجمعية الآسيوية الأدبية في بومباي سنة ١٨٠٤ م وفي مدراس سنة ١٨٤٥ م .

وفي قلب **انجلترا** أنشئت هيئة لتشجيع الدراسات الشرقية في لندن سنة ١٨٢٣ م ، ضمّت بين أعضائها بريطانيين وغيرهم ، من أبرزهم : مرجوليوث ، براون ، ولسون روس ، بيفان ، ليال ، نيكلسون ، جب ، تريتون ، فارمر . . . وصدرت صحيفة الجمعية الآسيوية الملكية .

ولم تقصّر **فرنسا** في هذا المضمار ، فقامت جمعية نشر المخطوطات الشرقية في مكتبة باريس سنة ١٧٨٧ م ، ثم الجمعية الآسيوية الفرنسية سنة ١٨٢٠ م ـ التي أصدرت المجلة الآسيوية .

وتتابعت الجمعيات الآسيوية ومجلاتها . . . **في أمريكا** سنة **١٨٤٢** ، وكذلك في ألمانيا والنمسا وإيطاليا وروسيا وبلجيكا والدانمرك .

ثم اتّجه الاستشراق بمعونة دُوَله إلى إقامة **مراكز ثقافية ثابتة** ، لها نشاط متعدِّد الجوانب في بلاد الشرق . . وشهدت القاهرة ودمشق قيام **المعهد الفرنسي** في كلٍّ منهما . . . واضطلعت **الجامعة الأمريكية** بنشاط تعليمي في القاهرة وبيروت . . فضلاً عن **معاهد أخرى : ألمانية وإيطاليّة وأسبانيّة . . . الخ** .

● **مكتبات** : ولقد تقدّمت الإشارة إلى تناثر الأسفار العربية بين بلاد تتباعد بينها الأسفار ويشطّ المزار ، وهكذا قامت أقسام كاملة غنيّة بالمخطوطات العربية والفارسية وغيرها في مكتبات الغرب الكبرى .

● **مؤتمرات** : عقدت مؤتمرات للمستشرقين على سنوات متتابعة وفي عواصم مختلفة . . . في باريس سنة ١٨٧٣م، ولندن سنة ١٨٧٤م، وبطرسبرج ١٨٧٦ م ، وفلورنسا سنة ١٨٧٨ م ، وبرلين سنة ١٨٨١ م ، وليدن سنة ١٨٨٣ م ، وفيينا سنة ١٨٨٦ م ، وستوكهلم سنة ١٨٨٩ م ، ولندن سنة ١٨٩٢ م ، وجنيف سنة ١٨٩٤ م ، وباريس سنة ١٨٩٧ م ، وروما سنة ١٨٩٩ م ،

وهمبورج سنة ١٩٠٢ م ، وجزائر الغرب سنة ١٩٠٥ م ، وبرلين سنة ١٩٠٨ م ، وأثينا سنة ١٩١٢ م ، وأكسفورد سنة ١٩٢٨ م ، وليون سنة ١٩٣١ م . . .

وتتابعت المؤتمرات من بعد . . . ولا تزال تتوالى بأسماء متعدّدة حتى الآن[1] .

● **أقسام ومراكز وكراسي في الجامعات** : كذلك قام المستشرقون بالتدريس في الجامعات ، فنهضت أقسام ومعاهد عليا للغات السامية في مقدّمتها العربية والدراسات الشرقية والإسلامية .

من ملاح الصورة

الإستشراق في إيطاليا :

خرجت عن البندقية الطبعات العربية الأولى بعد اختراع جوجتنبرج الألماني للطباعة ، نتيجة لعلاقاتها التجارية مع الشرق وتعرّفها على اللسان العربي .

وحين قدم بونابرت مصر ، كانت المطبعة التي تنشر تصريحاته وبلاغاته ومنشوراته من إيطاليا .

وقبل أن يفقد الصليبيون سنة ١١٤٤ م مدينة الرها ويستردها المسلمون كانت قد ظهرت ترجمة للقرآن إلى اللاتينية سنة ١١٤٣ م بجهود الأب بطرس المبجّل Peteris Venerabilis (١٠٩٢ : ١١٥٧ م) ، وكان قد أوفد إلى إسبانيا سنة ١١٤١ م في مهمة رسمية ليتفقد أحوال رهبان جماعته ، وقد توسط في الصلح بين ألفونس السابع ملك قشتالة وألفونس الأول ملك أراجون ، كما شهد في إسبانيا الصراع بين الإسلام والمسيحية ، وعاصر هجوم الموحدين (١١٤٧ : ١٢٦٩ م) . وقد اتجه الرجل إلى ترجمة القرآن إلى اللاتينية ، والتقى في إسبانيا بعالمين إنجليزيين كانا يعرفان العربية أتيا لدراسة الفلك والحساب بالعربية وهما: كيتينزيس Robertus Ketensis ودالماتا Hermanus Dalmata ،

---

(١) العقيقي : المستشرقون ص ٢٣ ـ ٢٦ .

وأقنعهما بترجمة القرآن الى اللاتينية . وتولى كيتيزنيس الترجمة في حين ترجم دالماتا بعض الرسائل الجدلية ، ولم تكن ترجمة كيتينزيس دقيقة بل كانت شرحاً فقط لموضوعات القرآن لا يبرز بلاغته ولا أسلوب عرضه . ونشرت الترجمة في بال بسويسرا سنة ١٥٤٣ م . وعنها أخذ أريفابيني الإيطالي Arrivabene سنة ١٥٤٧ م ترجمة القرآن للإيطالية ، وقد اعتمد عليها شويجر Salomon Schweigger في إخراج ترجمة القران للألمانية سنة ١٦١٦ م ، وعن هذه ظهرت الترجمة الهولندية سنة ١٦٤١ م .

وهناك ترجمة لاتينية للقرآن تولّاها الإيطالي دي سليسيه Germanus Silesie سنة ١٦٥٠ م ، ولكنها لم تُنشر . وظهرت ترجمة كاملة للقرآن إلى اللاتينية على يد ماراتشي Lodvico Marraci سنة ١٦٩١ م ، اعتمد فيها على المفسرين والشرّاح المسلمين . وعليها اعتمد سيل George Sale في ترجمته للقرآن إلى الإنجليزية سنة ١٧٣٤ م ، ونرتر David Nerter في ترجمته الألمانية التي نُشرت في نورمبرج سنة ١٧٥٣ م .

وظهر أول معجم باللاتينية والعربية لمؤلف مجهول (حوالي القرن ١٢ م) ويضمّ حوالي ١١,٠٠٠ كلمة ، وتنقصه الدقة في المعاني اللاتينية ، وقد نشرت المخطوطة سنة ١٩٠٠ م في ليدن . وألّف دي ألكالا Perdro de Alcala قاموساً إسبانياً عربياً وكتاباً في قواعد اللغة العربية بلهجة غرناطة سنة ١٥٠٥ م . وهناك مخطوطة في فلورنسا من القرن ١٣ م لمعجم بالعربية واللاتينية ، ألفاظه مضبوطة بالشكل ، وفقاً لما كانت تُنطق في ذلك الوقت ولا يُعرف مؤلفه . ونشر رايموندي كتاب « التصريف » للعزي وألحقه بترجمة لاتينية .

وكان من جهود الكنيسة الكاثوليكية من أجل تحقيق اتحاد الكنائس العمل على دراسة العربية واللغات الشرقية . فنشر مرتللوتس سنة ١٦٢٠ م Franciscus Martellatus كتابه الضخم الذي عالج فيه الصرف العربي Institutiones Linguae Arabicae ، وقد اعتمد عليه دي ساسي Silvestre de Sacy (١٧٥٨ : ١٧٣٨ م) في كتابه عن النحو العربي . ونشر أوبيتشيني Tommass Obicini كتاب «الأجرومية» للمرة الرابعة مع ترجمة لاتينية وتعليق مفصّل . ونشر سيليسيا Dominicus Germa-

nus de Silesia (١٥٨٥ : ١٦٧٠ م) كتاباً في العاميّة العربية ، اتبعه بقاموس في العاميّة بالإيطالية واللاتينية والعربية ، ثم بكتاب في قواعد اللغة العربية معروضة باللاتينية . ونشر أكويلا Antonius de Acquila الـذي كان يدرس العربية في روما كتاباً في قواعد العامية سنة ١٦٥٠ ، وضع فيه الفصحى بجانب العامية . ونشر جيجيتّوس Antonius Gigettus سنة ١٦٣٢ م في ميلانو قاموساً بالعربية واللاتينية اعتمد فيه على الفيروزأبادي ، وعليه اعتمد جوليوس الهولندي Jacobius Julius(١٥٩٦ : ١٦٦٧ م) في وضع قاموسه العربي اللاتيني الذي نشره ١٦٥٣ م . Lexicon Arabicon- Latinum

وقد ظهرت **المطبعة العربية** لأول مرة في فانو Fano بإيطاليا، حيث تّمت **طباعة الصلوات السبع** سنة ١٥١٤م بأمر البابا يوليوس الثاني (١٥٠٣ : ١٥١٣م) لأقباط مصر. وفي سنة **١٥٣٠م طبع القرآن** في البندقية. ولم تبدأ روما في **طباعة الكتب العربية إلا في القرن ١٦م** . وفي سنة ١٥٨٠م انشأ فرديناندو دي ميديتشي Ferkinando de Midici دوق توسكانا مطبعة عربية، طبع فيها سنة ١٥٨٥م كتاب « البستان في عجائب الأرض والبلدان » لسلامش بن كند عدّي الصالحي ، وقد أشرف على المطبعة إيطالي شاب امضى مدة في الشرق وأتقن العربية هو رايموندي . وعمل على قطع حروف عربية جديدة للمطبعة ملتصقة، طبع بها «قانون» ابن سينا و«النجاة» والأناجيل و «الكافية» لابن الحاجب و «الأجرومية» لابن أجروم و«نزهة المشتاق» للإدريسي . **وسمح السلطان مراد الثالث (١٥٧٤ : ١٥٩٥م) ببيع مطبوعات المطبعة في الدولة العثمانية سنة ١٥١٨م** . وتمكن باولينوس Stephanus Paulinus تلميذ رايموندي من إنشاء مطبعة عربية أخرى في روما ، واتجه إلى تحسين الحروف ، وكان هدف مُمَوِّليه نشر الكتب التي تؤدي إلى اتحاد الكنائس الشرقية بروما ، فنُشرت صلوات الكردينال بلرمي بالعربية واللاتينية عن الأصل الإيطالي سنة ١٦١٣م ، والمزامير بالعربية واللاتينية سنة ١٦١٤م بإشراف اثنين من الموارنة كانا يدرسان العربية في الكلية اللاهوتية بروما . ونالت المطبعة تشجيع سافاري Savary سفير فرنسا في روما ، وقد عمل على **إنشاء أول مطبعة عربية في باريس** بإشراف باولينوس سنة ١٦١٥م ، وقامت هذه بطباعة الكتب العربية تحت

إشراف الموارنة . كما كانت المطبعة العربية في إيطاليا حافزاً للهولندي رافلنجيوس Francis Raphaelengius (١٥٣٩ : ١٥٩٧م) على إنشاء مطبعة في هولندا ، والطبيب الألماني كريستين Kristen (١٥٧٥ : ١٦٤٠م) على إنشاء مطبعة عربية في ألمانيا ، ثم ذهب بها إلى السويد حيث مات .

وقد اشتهر ميشيل أماري Michele Amari (١٨٠٦ : ١٨٨٩م) بدراساته في تاريخ موطنه صقلية ، فجمع النصوص العربية المنشورة والمخطوطة عن تاريخها وضواحيها وأعلامها العرب ، ونشرها سنة ١٨٥٧م تحت عنوان «مكتبة صقلية العربية» Biblioteca Arab - Sicela. كما نشر كتابه عن تاريخ مسلمي صقلية سنة ١٨٥٤م وأتمّه سنة ١٨٧٢م ، وجمع النقوش العربية في صقلية ونشرها في ٣ مجلدات . ومن تلاميذه سكياباريلي Celestina Schiaparelli (١٨٤١ : ١٩١٩م) ، الذي اشترك مع استاذه في نشر ما كتبه الإدريسي لروجيرو الثاني ملك صقلية (١١٠١ : ١١٥٤م) عن إيطاليا مع ترجمة إيطالية . كما اهتمّ بدراسة تاريخ صقلية كوسا Salvatore Cusa (١٨٢٢ : ١٨٩٣م) ، الذي مات قبل أن يتم مشروعه في جمع الوثائق اليونانية والعربية عن صقلية وترجمتها والتعليق عليها . واهتمّ تلميذه لاجومينا Bartolameo Lagumina (١٨٥٠ : ١٩٣١ م) بالنقوش العربية والنميّات . وفي مجال دراسة التاريخ الإسلامي برّز كايتاني Leone Caetani (١٨٩٦ : ١٩٣٥ م) الذي نسج على منوال ما كتبه موراتوريس Muratoris في تاريخ إيطاليا فكتب « حوليّات الإسلام» Annali del Islam ، وجمع المصادر المنشورة والمخطوطة في التاريخ الإسلامي منذ نشأته إلى فتح الأتراك لمصر سنة ١٥١٧م ونقلها إلى الإيطالية ، وأخذ في عرضها ونقدها لاستخلاص النتائج منها . وقدّم لدراسته بمقدمة طويلة ، وعالج مسائل متعددة أفرد لبعضها دراسات خاصة ، ومنها دراسة للهجرات العربية وأثر الجفاف فيها ، والعوامل الاقتصادية والسياسية في جزيرة العرب عند قيام الإسلام . وبدأ كايتاني منذ سنة ١٩١٢م في نشر Chronog-raphia Islamica لتدوين أهم الأحداث التاريخية حتى سنة ٩٢٢هـ - ١٥١٧م ، وأخذ منذ سنة ١٩٢٣م في نشر موسوعة للتاريخ العام لحوض البحر المتوسط والشرق الإسلامي منذ سنة ٦١٢هـ/ ١٢١٥م ، ولم يظهر منها إلا الجزء الأول

للأحداث (١٣٣ - ١٤٤هـ) . واشترك كايتاني مع جابريلي Giuseppe Gabrielli في نشر موسوعة «الأعلام العرب» وقد ظهر منها جزءان سنة ١٩١٥م Onomasticon Arabicum . ووقف كايتاني وقفاً سخياً على الأكاديمية الإيطالية ، ووهب لها مكتبته ومخطوطاته وأوراقه .

ومن المستشرقين الإيطاليين الذين برزوا بعد ذلك إجنازيو جويدي Egnazio Guidi (١٨٤٤ : ١٩٣٥م) ، وقد تعدّدت دراساته في لغات الكنائس الشرقية وآدابها ، وأولى العربية اهتماماً ، ولم يتم مشروعه لوضع معجم للألفاظ العربية . واهتمّ ابنه ميكلانجلو جويدي Michelangelo Guidi بدراسة الفرق الإسلامية وبخاصة الزيدية ، وكان يدرس فقه اللغة . كما كان روسيني Carlo Conti Rossini (١٨٧٢ : ١٩٤٩م) عمدة في الدراسات الإثيوبية ودراسة بلاد العرب القديمة . وأخرج جريفيني Eugenio Griffini (١٨٧٨ : ١٩٢٥م) موسوعة زيد بن علي . واتصل نلّلينو Carlo Alfonso Nallino (١٨٧٢ : ١٩٣٨م) بجامعة القاهرة ، وله كتاب في «تاريخ علم الفلك عند العرب» و«تاريخ الأدب العربي»، ودراسات في الفلسفة الإسلامية والفقه الإسلامي ، فضلاً عن عدة بحوث في التاريخ الإسلامي والجغرافيا الإسلامية . وقد شرع في إعادة نشر كتاب أماري عن تاريخ مسلمي صقلية ، ومات قبل أن يتمّ ذلك . وعُيِّنَ مديراً للمعهد الشرقي بروما ، وأخرج مجلة الشرق العصري Orientale Moderno .

واشتهر دلفيدا سانتلانا (١٨٤٥ : ١٩٣١م) Santillana Della Vida - الذي وُلد في تونس واضّطلع بالتدريس في الجامعة المصرية - بدراساته في الفقه الإسلامي والفلسفة الإسلامية .

ومن الطريف أن مكتبة أمبروزيانا في إيطاليا تضع على بابها رمزين : نخلة من النحاس عليها بالعربية (أهلاً وسهلاً) ، وكلمات مأثورة عن أفريدَون الفارسي ومنها « الأيام صحائف الأعمال فخلّدوها بأحسن الأعمال » .

وتضمّ المكتبة ١٤٠٠ مجلد من المخطوطات ، بينها مصاحب متقنة كُتبت في العصور الإسلامية المختلفة ، وتفاسير وكتب في العقيدة والشريعة والفلسفة واللغة والشعر والجغرافيا والتاريخ .

فـرنـسـا :

عرفت فرنسا الثقافة العربية في معاهد الأندلس وصقلّية ، ودرستها في ريمس ومونبلييه وغيرهما، كما درست جامعة لوفان البلجيكية قانون ابن سينا في الطب . وأمر فرنسوا الأول بتدريس العربية في ريمس سنة ١٥١٩م ، وكان لها مكانها في الكوليج دي فرانس College de France بباريس سنة ١٥٣٠م . وقد تابعت فرنسا إيطاليا في نشر التراث العربي بالاستفادة من الطباعة ، ووجّه كولبير Colbert وزير لويس الرابع عشر بعثة من الشباب لدراسة اللغات ومن بينها العربية .

وترجم جالان Galland (١٦٤٦ : ١٧١٥م) **«ألف ليلة وليلة»** سنة ١٦٩٤م وأمثال لقمان . وكان لألف ليلة وليلة أثرها الكبير في الأدب الفرنسي ، حتى عاب فولتير على بوسييه أنه لم يعرض للعرب في أدبه . وتبدو الآثار العربية والشرقية في كتابات كورني وروسو ولافونتين وموليير وراسين ولابروبير ومنتسكيو وهوجو .

وقد تعددت رحلات الفرنسيين إلى الشرق . وكتب بوري حياة محمد سنة ١٦٧١م ، ونشر الكونت دي بولنفليفييه تاريخ العرب وحياة محمد سنة ١٧٣٠م ، وكتب دي باستوريت سنة ١٧٨٨م يحاول التوفيق بين الزرادشتية والكونفوشيوسية والإسلام . وقد جمع يوسف داغر وكيل المكتبة الوطنية في بيروت في كتابه : « الشرق في الأدب الفرنسي » عناوين الكتب والدراسات التي كُتبت عن الشرق بالفرنسية من ١٩١٩ إلى ١٩٣٣م في ٣٠٠٠ صفحة .

ومن أبرز المستشرقين الفرنسيين سديو الأب Sedillot (١٧٧٧ : ١٨٣٢م) الذي عكف على دراسة علم الفلك عند العرب ، وابنه (١٨٠٨ : ١٨٧٥م) هو صاحب تاريخ العرب العام . وكان دي برسيفال De Perceval (١٧٥٩ : ١٨٣٥م) أميناً للمخطوطات العربية بدار الكتب الوطنية ، وله دراسات في تاريخ صقلية تحت حكم المسلمين ، إلى جانب دراسات أخرى أدبية وفلكية ، وترجم «الفاتحة» سنة ١٨٢٠م . ودرس البارون دي ساسي De Sacy (١٧٥٩ : ١٨٣٨م)

العبرية والعربية والتوراة ، وأعدّ مصنفاً خاصاً عن السامريين ، وبحث تاريخ العرب القدماء وفتح اليمن، ودرس الأيقونات والنقود، ودرس عقائد الدروز في لبنان، وكان له دور كبير في تدريس قواعد اللغة العربية بمدرسة اللغات الشرقية حين عُيِّن استاذاً لها بعد الثورة الفرنسية ،وأخرج « كليلة ودمنة »، كما كتب في تاريخ مصر من الفتح الإسلامي إلى الحملة الفرنسية ، ولخّص كتاب «الخطط» للمقريزي . وكان فرسنل Fresnel (١٧٩٥ : ١٨٥٥م) قنصلاً لبلاده في جدّة وقد تعلّم العربية ، وكتب في جغرافية البلاد العربية وتاريخ الجاهلية . أما كترمير Quatremere (١٧٨٢ : ١٨٥٧م) فقد أخذ العربية عن دي ساسي ، ونقل إلى الفرنسية كتاب المقريزي في تاريخ المماليك «السلوك» ، كما نشر «مقدّمة ابن خلدون» بالفرنسية ، و« الروضتين » لأبي شامة ، و« مسالك الأبصار » للعمري ، وترجمة لعبد اللّه بن الزبير ، فضلاً عن منشوراته وترجماته ودراساته الأدبية الأخرى ، وله أبحاث في المجلة الآسيوية التي تولى تحريرها عن النبطيين والعباسيين والفاطميين والذوق الشرقي في الكتب والآثار القبطية ، فضلاً عن كتاباته التي تناولت الإفريقيين والساميين والهنود والعبرانيين . واشتغل دي لاجرانج De La Grange (١٧٩٦ : ١٨٥٩م) من تلاميذ دي ساسي النابهين بالصوفية الشرقية ، وله كتاب في تاريخ العرب بالأندلس . وأخرج كزايميرسكي (١٧٨٠ : ١٨٦٥م) Kasimiriski البولوني الأصل معجماً عربياً فرنسياً ، واستعان به على ترجمة القرآن للفرنسية . وتعلم ديفرجيه Deverget (١٨٠٥ : ١٨٦٧م) العربية عن برسيفال ، وله منشورات وكتابات تاريخية . ونشر موليه Mullet (١٧٩٦ : ١٨٦٩م) بمساعدة مارتن أستاذ الطب في مونبلييه « الطبيعيات لدى العرب » ، وله منشورات ودراسات حول هذا الموضوع وحول علم النبات وطبقات الأرض ، ونشر ملخصاً من القزويني في الطبيعيات . وقد أظهر تقدم العرب في الطبيعيات من المستشرقين الفرنسيين مرسيل (١٧٧٦ : ١٨٥٤م) Marcel وزاد في ذلك على وستنفلد . واهتم برسفال الابن De Perceval (١٧٩٥ : ١٨٧١ م) باللغة والأدب ، وله كتاب عن تاريخ العرب في ٣ مجلدات . وترجم جويار (١٨٢٤ : ١٨٨٤ م) Guyard فتوى ابن تيمية في النصيرية ، وأتمّ ترجمة جغرافية أبي الفداء وشرع في ترجمة تاريخ الطبري ولكن واتاه القدر قبل التنفيذ .

أما إرنست رينان E. Renan (١٨٢٣ : ١٨٩٢م) فقد اشتهر بدراساته عن ابن رشد وتاريخ اللغات السامية وتاريخ الأديان وحياة المسيح وتاريخ فينيقية . وأكبّ لكلر Laclerc (المتوفي سنة ١٨٩٢م) على دراسة التاريخ وأصول اللغات ، وعُني بالطب العربي مستفيداً من ابن أصيبعة ، ونقل للفرنسية مفردات ابن البيطار . بينما اهتم سوفير (المتوفي سنة ١٨٩٦م) Sauvaire بالدراسات الاقتصادية والمعاملات المالية ، فله بحث في النقود الإسلامية ، واستخرج من « ملتقى الأبحر » أبواب البيع والشراء والقطع والكفالة والحوالة فترجمها ، ونشر بالانجليزية ترجمة كتاب الأوزان والمكاييل ، كما نشر بها أيضاً نبذة في الأوزان والمقاييس لماريليا مطران نصيبين .

وكان من المبعوثين الشبان لدراسة اللغات دي مينار (١٨٢٦ : ١٩٠٢م) De Meinard وقد كتب رسالة في الاستشراق بعث بها للمجلة الأسيوية ١٨٦٥م ، ثم بحثاً عن محمد بن الحسن الشيباني ، واصطحبه الكونت جونينو إلى فارس سنة ١٨٥٤م فأعدّ كتاباً في جغرافيتها وتاريخها وأدبها ، ونشر وترجم « المسالك والممالك » ، وأعان على ترجمة الأجزاء الأولى من « مروج الذهب » للمسعودي ، وشارك دي مالان في الكتابة عن مؤرخي العرب الذين كتبوا عن الصليبيين ، كما نشر وترجم « الروضتين » لابن أبي شامة ، وترجم « المنقذ من الضلال » ، ونقّح ترجمة لمجموعة من فقه الشيعة فضلاً عن دراساته الأخرى . وكتب دوسو Dussaud عن تاريخ النصيريين وعقائدهم سنة ١٩٠٠م ، وعن عرب الشام قبل الإسلام ١٩٠٧م .

وكان هنري لامنس اليسوعي (١٨٦٢ : ١٩٣٧م) Henri Lammens من أوائل علماء الجامعة اليسوعية في بيروت ، وهو بلجيكي المولد فرنسي الجنسية ، وله دراسات متعددة في التاريخ الإسلامي وبخاصة في العصر الأموي . وعني دي فو Carra De Vaux بدراسة الرياضيات والفلسفة ، وله كتاب ضخم بعنوان « مفكرو الإسلام » . ونشر جودفري ديمومبين Gaudefroy Demombynes دراسات في التاريخ والحضارة الإسلامية . كما درس أوجين دي بيليه (١٨٤٩ : ١٩١٠م)

De Beylé العمارة الإسلامية في المغرب والأندلس، وعني روبنس دوفال (١٨٣٩ : ١٩١١م) Duval بالسريانية وتاريخ مدينة الرها (إدسا) Edessa . وكان لكازانوفا (المتوفي ١٩٢٦م) Casanova دراسات تاريخية وفلسفية ، وقد ترجم خطط المقريزي ، وصنَّف في خطط الفسطاط ، وكتب عن إخوان الصفاء . ونشر هوار (١٨٥٤ : ١٩٢٧م) Huart « البدء والتاريخ » لابن المطهر المقدسي مترجماً للفرنسية ، وله دراسات في التاريخ والأدب والنقوش .

ونأتي إلى لويس ماسينيون L. Massignon (١٨٨٣ : ١٩٦٢م) الذي اشتهر بدراساته ورحلاته في أرجاء البلاد الإسلامية ، وله دراساته الهامة عن التصوف الإسلامي والحلاج بصفة خاصة ، كما عُني بالآثار الإسلامية والمشكلات المعاصرة في البلاد الإسلامية وتاريخ النظم الاجتماعية في الإسلام ، وتوفّر على دراسة الشيعة بكل تطوراتها وفروعها وبخاصة الفرق الغالية كالقرامطة والنصيرية كما درس الاسماعيلية وكانت تستهويه المذاهب المستورة والحركات السرية الروحية والسياسية في تاريخ الإسلام ، وكان شغله الشاغل في السنوات الأخيرة « أهل الكهف » .

ولجاستون فييت (المولود ١٨٨٧م) Gaston Wiet دراسات إسلامية متعددة وبخاصة في التاريخ والآثار الإسلامية ، وقد ترجم خطط المقريزي وبلدان اليعقوبي ومختصر الإدريسي ، وكتب في دائرة المعارف الإسلامية عن المدن المصرية الشهيرة ، وصنَّف في مساجد القاهرة بمعاونة لويس هوتكر L. Hautecoeur ، وتعاون مع عدد من المستشرقين في إعداد تقويم تاريخي للكتابة العربية . واهتم ليفي بروفنسال (المولود ١٨٩٤م) Levi-Provencal بالإسلام في شمالي إفريقية ، فبحث لغة شمالي مراكش (الأورافة) ، ونشر قائمة للمخطوطات العربية في الرباط ، والتقويم التاريخي لمطبوعات فاس العربية ، وقائمة للمخطوطات العربية في الإسكوريال ، وتقويماً لكتب الشريعة والجغرافية والتاريخ وكتابات عربية أخرى في إسبانيا ، وأعاد نشر كتاب دوزي عن تاريخ المسلمين في إسبانيا مزيدة منقحة ، فضلاً عن منشوراته ودراساته في هذا التاريخ ، ومنها كتب ابن عذاري وابن عبدون وابن الخطيب وعبد اللّٰه آخر ملوك غرناطة « والذخيرة » لابن

بسام ، وتقويم للسير الأندلسية في القرن ١٣م ، و ٣٧ رسالة رسمية لديوان الموحدين . أما جان كنتينو (المولود ١٨٩٩م) J. Cantineau فاهتم بدراسة النبطيين وكتابات تدمر ولهجتها ولغة عرب مروان ولغات بدو العرب في الشرق . ولريجيس لوكس بلاشير (المولود ١٩٠٠م) R. Blachere دراسات في اللغة والأدب ، وله منهما منتخبات وترجمة للقرآن . وعُني جان سوفاجيه (المولود ١٩٠١م) J. Sauvaget أيضاً ببلاد الشام وآثارها وبخاصة حلب . وقد شارك سوفاجيه كنتينو في تقويم كتابات تدمر ، ونشر مختارات من كتب ابن العديم وابن الشحنة عن تاريخ حلب وراجع تاريخ بيروت لصالح بن يحيى . كذلك شارك بلاشير في قواعد نشر وترجمة النصوص العربية .

انـــجلتـــرا :

وفد الفيلسوف الاسباني اليهودي إبراهيم بن عزرا من طليطلة إلى لندن ١١٥٨م واضطلع بالتدريس فيها ، وأقبل طلاب إنجليز يدرسون في مراكز العلم العربي ومنهم توماس رون الذي كان قاضياً في صقلية ، وذُكر في الوثائق العربية باسم القاضي رون . وتزايد إقبال الأوروبيين على المراكز العربية ونقل علومها إلى لغاتهم ، ومنهم إدلارد اوف باث ودانيال أوف بورلي ، ثم ميكيل سكوت في القرن الثالث عشر ، وتناولت ترجماتهم الرياضيات والفلسفة والفلك والكيمياء ، وقد كان لهذا تأثيره في روجر بيكون . واتّجهت الدراسات الدينية إلى التعرّف على العربية وشتى اللغات السامية ،وهكذا أُنشيء منصب لأستاذية اللغة العربية في جامعتي أوكسفورد وكمبردج . وفي أواخر القرن ١٨م أسسّت أكسفورد مطبعة عربية نشرت كثيراً من المخطوطات. وكان لأدب «ألف ليلة وليلة» أثره على الأدب الإنجليزي شأن الأدب الفرنسي . وفي مطلع القرن ١٩م ظهر أثر مدرسة دي ساسي ، فأُنشيء منصب للأستاذية العربية في جامعة لندن وألفت الجمعية الأسيوية الملكية . وتعاون أعلام الاستشراق على التدريس والتأليف والنشر ، وكان من حظ كمبردج ثلاثة من هؤلاء هم : براون E. G. Browne ونيكولسون Nicholson وبيفان A.A. Bevan . ودرس المستشرقون موضوعات شتّى في الأدب والتصوف والتفسير والحديث والفنون ، وتتابعت رحلاتهم لبلاد الشرق . وقد تأسست مكتبة

بولي Boolay سنة ١٦٠٣م من ٣٠٠٠ مخطوط ، تزايدت بضمّ مجموعات أخرى عليها على مرّ السنين، وتمّت فهرستها. وتلتها مكتبة المتحف البريطاني بعد ١٥٠ عاماً ، ولها فهرست للمجموعات العربية في ٣ مجلدات ، فضلاً عن أوراق البردى في مكتبة جون ريلاندز John Rhylands بمانشستر . وقد أُضيفت إليها مجموعات أخرى .

ومن رواد الاستشراق الإنجليزي إدوارد بوكوك (١٦٠٤ : ١٦٩١م) . E.Pococke وقد تعلّم العربية على الشيخ فتح الله بحلب ، ورجع من هناك بعدد من المخطوطات وشجرة للتين لا تزال أقدم شجرة من نوعها بإنجلترا ، كما زار تركيا ، وقد ترجم « مجمع الأمثال » للميداني وجزءاً من « مختصر الدول » لأبي الفرج بن العبري ومختصر تاريخ ابن البطريق . وكتب سيمون أوكلي (١٦٧٨ : ١٧٢٠م) S. Ockley في تاريخ اليهود المعاصرين وفي تاريخ الإسلام . وترجم جورج سيل G. Sale (١٦٩٧ : ١٧٣٦م) القرآن إلى الانجليزية . وظهر لكارلايل (١٧٦٢ : ١٨٠٥م) Th. Carlyle كتابه في آداب العرب وشعرهم وقد ترجم إلى اللاتينية ، كما كتب كتابه « الأبطال » الذي تناول فيه شخصية رسول الاسلام . وسجّل جوهندفيك بوركهارت (١٧٨٤ : ١٨١٧م) J. Burkhardt أسفاره في الشرق الأدنى،وبخاصة بين البدو وفي النوبة وشمالي السودان . وعين إدوارلين (١٨٠١ : ١٨٧٦م) E.Lane بدراسة المجتمع المصري،كما أخرج معجماً عربياً على النسق الأوروبي. وقد تعمّق إدوارد هنري بالمر(١٨٤٠ : ١٨٨٢م) في دراسة العربية ، وله كتاب بالإنجليزية عن قواعد اللغة العربية ومعجم للغة الفارسية ، وفهرست للمخطوطات الشرقية بكمبردج ، ورسالة عن رحلاته بسيناء .

ونشر ريتشارد برتون (١٨٤١ : ١٨٩٠م) R. Burton كتباً عن الهند وعن رحلاته للحجاز كما ترجم «ألف ليلة». وعُني روبرتسون سميث (١٨٤٦ : ١٨٩٤م) الاسكتلندي الأصل Robertson Smith بتاريخ العرب قبل الإسلام . بينما نشر وليم رايت (١٨٣٠ : ١٨٩٩م) W. Wright «رحلة ابن جبير» مترجمة للإنجليزية معلّقاً عليها بقلمه ، وكتاب « الكامل » للمبرّد ، كذلك اشترك مع دوزي في إخراج « نفح الطيب » للمقري ، وله كتاب في النحو ومباحث في الخطوط الكوفية ، وفهرست

للمخطوطات السريانية والعربية في المتحف البريطاني ، فضلاً عن غير ذلك من الدراسات . واشتهر وليم ميور (١٨١٩ : ١٩٠٥م) W. Muir الاسكتلندي الأصل بكتابيه عن «حياة محمد» ، و«تاريخ الخلافة». ونشر أمدروز السويسري الأصل (١٨٥٨ : ١٩١٧م) Amedroz « تاريخ الوزراء » لأبي الحسن هلال الصابي و « ذيل تاريخ دمشق » لابن القلانسي .

أما إدوارد كرجول براون (١٨٦٢ : ١٩٢٩م) E. Browne فقد اشتهر بكتابه عن « تاريخ الأدب الفارسي » ، وكتب عن الطب عند العرب وأعدّ فهارس المخطوطات الإسلامية في كمبردج . واشتهر توماس أرنولد Thomas Arnold (١٨٦٤ : ١٩٣٠ م) بكتابيه عن « الخلافة » و « دعوة الإسلام » وغيرهما . واشتهر جاي لي سترانج (المُتوفَّى ١٩٣٤ م) Guy le - Strange بكتاباته الجغرافية عن « أراضي الخلافة الشرقية » و « فلسطين وبلاد الشام » - و « بغداد تحت حكم العباسيين » ، ومن أقواله : « لكي تفهم التاريخ الإسلامي وتتذوّقه لا بد أن تدرس الجغرافية التاريخية للعصور الوسطى دراسة وافية » .

وبرز مرجوليوث (١٨٥٨ : ١٩٤٠م) Margoliouth في الدراسات الأدبية ، ونشر معجم الأدباء لياقوت ، والأنساب للسمعاني ، ورسائل المعرّي مُترجمة للإنجليزية إلى جانب رسائل عن الدين والتاريخ الإسلامي . بينما برز رينولد ألن نيكلسون R. Nicholson (١٨٦٨ : ١٩٤٥م) في دراسة التصوف الإسلامي ، واشتهر كتابه في تاريخ العرب الأدبي . ولمع هنري جب H. Gibb ، في دراساته اللغوية والأدبية والتاريخية . واهتم أ. س. ترتون A. S. Tritton بدراسة الأحكام الشرعية وبخاصة بالنسبة لغير المسلمين . بينما عُني أ. ج. أربري A. Arberry بالدراسات الصوفية والأدبية . ونشر ألفرد جيوم A. Guillaume « تراث الاسلام » Legacy of Islam ويضمّ دراسات تتناول جوانب متعددة من الحضارة الإسلامية . كما اهتمّ روفن جست Rufen Guest بالنقوش . وقد برز كثيرون في الفنون والنقوش والآثار الإسلامية ، وفي مقدّمتهم : كريزويل Creswell الذي اضطلع بالتدريس في جامعة القاهرة ، وأرنست رشموند E . Richmond . وقد وضع برنارد لويس B . Lewis ثبتاً بالمستشرقين الانجليز .

عناية الاستشراق الفرنسي والانجليزي بالهند والشرق الأقصى وإفريقية

كان من الطبيعي أن يُعنى **الاستشراق الفرنسي والإنجليزي بتاريخ الهند والشرق الأقصى وآسيا بوجه عام في العهود الاسلامية** : فنجد بين الفرنسيين فاتييه (١٦١٣ : ١٦٦٧م) Vettier طبيب دوق أورليان ينقل تاريخ المكين وتاريخ ابن عربشاه عن تيمورلنك . وطبع الراهب رينودو (١٦٤٨ : ١٧٢٠م) Renaudot رحلة السائح سليمان بتذييل الحسن السيرافي مع ترجمتها للفرنسية ، وأعدَّ كتابات أخرى لم تنشر بمعاونة الموارنة واليعاقبة والنساطرة والأقباط والأحباش . وعُني لانجل (١٧٦٣ : ١٨٢٤م) Langel بتحقيق لترجمة تاريخ تيمورلنك إلى الإنجليزية ، وأخرج ترجمة فرنسية صحيحة ، واهتم بتاريخ الهند وفنونها ، ورحلات الرحالة العرب والفرس إلى الصين والهند في القرن ٣هـ وترجمتها . ودرس ليتري (١٧٦٤ : ١٨٢٧م) Littre السنسكريتية . وكتب شارموي (١٧٩٣ : ١٨٥٥ م) Charmoy عن تاريخ جنكيزخان وعلاقة المسعودي وبعض كتاب الإسلام بالسلافية القديمة ، وترجم لشرف الدين البدليسي المؤرخ الكردي . واختص بوتييه (١٨٠٠ : ١٨٧٣م) Pauthier بالصين ديناً وفلسفة وأدباً ، ومنها اتجه إلى الكتابة المصرية والفينيقية والهيروغليفية والسامية والآرامية ودرس الديانات الشرقية ، كما اتجه إلى دراسة الاسلام دراسة مقارنة في ظل الظروف التاريخية الاجتماعية والدينية . ونشر ديفرمري Defremery دراسات في تاريخ الدول الإسلامية في خوارزم وتركستان وأمراء نيسابور وتاريخ السلجوقيين، فضلاً عن تعليقه على جغرافية ابن خرداذبة فيما يتعلق ببيزنطة . **كذلك اهتم الفرنسيون أيضاً بشمالي إفريقية .**

أما المستشرقون الإنجليز الذين اتجهوا إلى آسيا والشرق الإسلامي البعيد ، فمن روادهم وليم جونس (١٧٤٦ : ١٧٩٤م) W. Johnes الذي يُعَدُّ أبا الدراسات الهندية في أوروبا ، وهو مُؤَسِّس الجمعية الآسيوية البنغالية في كلكتا سنة ١٧٨٤م التي عُنيت بدراسة العربية والسنسكريتية ، وله مؤلفات في الشرع الإسلامي

وشروح على شرائع آسيوية . كذلك درس هملتون (المتوفي ١٨٢٤م) Hamilton اللغات الشرقية وعني بالسنسكريتية وأخرج فهرساً لمخطوطاتها في مكتبة باريس بالإنجليزية ، كما نشر دراسات في جغرافية الهند القديمة . وتعاقب على العناية بمطبعة كلكتا لومسيدز (١٧٦١ : ١٨٣٥م) Lumsedes وناسو Nassou . وقد نشر برتون (١٨٤١ : ١٨٩٠م) Burton أربعة كتب عن الهند . وكان توماس أرنولد (١٨٦٤ : ١٩٣٠م) Th. Arnold أستاذاً للفلسفة في كلية عليكرة الإسلامية بالهند. وكتب جب H. A. R. Gibb عن الفتوحات العربية بآسيا الوسطى وعلاقاتها الأولى ببلاد الصين . كذلك عمل ستوري Story في عليجرة ، وقضى ١٤ سنة في مكتبة الديوان الهندي ونشر فهارسها ، وله دراساته في الأدب الفارسي . كذلك عُيِّن أزبري أميناً لمكتبة الهند سنة ١٩٣٤م Arberry ، وقد اشتغل بوضع فهرس للكتب الفارسية المطبوعة والمخطوطة ، ووضع كتاباً ضمنه مختارات من المطبوعات الفارسية الحديثة .

وكذلك اتجه اهتمام المستشرقين الإنجليز إلى السودان ، ومن هؤلاء س . هيللسون Hilleson الذي كتب عن العربية السودانية وأغاني البقّارة .

الآباء الكاثوليك
في أعلام الاستشراق الايطالي والفرنسي

وبين أعلام الإستشراق الإيطالي والفرنسي آباء كاثوليكيون وبخاصة يسوعيون . فمن الإيطاليين الأب ماريتي (١٧٣٦ : ١٨٠٦م) Marite صاحب الرحلات في الشام ومصر والدراسات في تاريخ الصليبيين. وعُني الأب روزاريو جريجوريو R. Gregorio (١٧٥٣ : ١٨٠٩م) بالدراسات الصقلية . وتولّى لويجي أنجريلي (١٧٧٩ : ١٨٤٥م) Angarelli إدارة القسم المصري بمتحف الفاتيكان، وله مؤلف في آثار مصر والنوبة . وأنشأ الأب بورجار (١٨٠٦ : ١٨٩٦م) Bougard المطبعة العربية في تونس ، ونشر صحيفة وكتباً عربية . وأدار جون بلو اليسوعي (١٨٢٢ : ١٩٠٤م) J. Belot المطبعة الكاثوليكية في بيروت ، وأصدر صحيفة

عربية وأخرج في قواعد اللغة والدين . واهتمّ الأب بيرييه Perrier بدراسة « الحجّاج » ونشر ٨ مقالات في العقائد ليحيى بن عديّ . وكان سباستيان رونزفال اليسوعي (١٨٦٥ : ١٩٣٧م) S. Ronzervalle بلغاري الأصل فرنسي الثقافة والرهبنة ، عمل في بيروت وعني بالعربية واللغات السامية واشتغل بالحفريات في لبنان ومصر . بينما كان لامنس اليسوعي H. Lammens (١٨٦٢ : ١٩٣٧م) بلجيكي المولد فرنسي الجنسية ، وهو من أوائل علماء الجامعة اليسوعية ببيروت وأستاذ البيان فيها . وتولّى الأثري إتيين دريوتون (المولود سنة ١٨٨٩م) E. Drioton إدارة مصلحة الآثار المصرية وكان يحمل شهادة الدكتوراه في الفلسفة واللاهوت ، ودرس في المعهد الكاثوليكي وكان أستاذاً للآثار به . ومن الآباء اليسوعيين الفرنسيين أيضاً الأب كولنجت (١٨٦٠ : ١٩٣٤م) Collengette الذي درس في الاسكندرية وبيروت ، ورأس لجنة السُلَّم الموسيقي في مؤتمر الموسيقى العربية بالقاهرة سنة ١٩٣٢م . ودرس الأب بويج (المولود ١٨٧٨م) Bouyges ببيروت ، وله منشورات وكتابات عن الفلسفة الإسلامية . وقد تولّى الأب موترد (المولود ١٨٨٠م) Mouterde عمادة كلية الحقوق الفرنسية في بيروت فإدارة معهد الآداب الشرقية بها ، وله دراسات في الكتابة والآثار والنظم اليونانية والرومانية نُشر الكثير منها بالمجلة التي كان يديرها في بيروت .

هولندا :

سبقت هولندا إلى التعرف على العربية نتيجة لاتصالها التجاري بالشرق ، وأعان الإصلاح الديني على اتجاهها إلى دراسة التوراة وما تستلزمه من دراسات شرقية عبرية وعربية شأنها في ذلك شأن ألمانيا ، وإن كان الهولنديون قد سبقوا الألمان في ذلك وتميَّزوا بالتدقيق والاتقان ، حتى أصبحت مطبعة ليدن العربية مناراً للفكر العربي في أوروبا . وقد أنشأها توماس إربينيوس Th. Erpenius (١٥٨٤ : ١٨٢٦م) ، وترك كتباً في العربية وقسماً من تاريخ المكين . وأمدّها جوليوس Julius (١٥٩٦ : ١٦٦٧م) بما حمله من رحلتيه إلى المغرب والشام ،

وخلّف لها ورنر (١٦٠٨ : ١٦٦٥م) Warner مخطوطات نادرة ، وقد ترجم « عجائب المقدور في أخبار تيمور » لابن عربشاه وأعد للنشر « جوهر الفلك » للفرغاني ، كما ترك معجماً عربياً لاتينياً استعان فيه «بالصِّحاح». وَلَم يمض قرن على إنشاء المطبعة العربية في ليدن حتى ضمت ١٢٠٠مخطوطاً أكثرها نادر، وتوالت عليها مجموعات من المخطوطات بلغت التركية ٢٦٠٠ مخطوطاً بالعربية والفارسية ، عدا ما في « خزانة لغات الهند » من آلاف المخطوطات بحكم صلات هولندا بجزر الهند الشرقية . وهكذا خرجت عن ليدن ذخائر من التراث الإسلامي في مختلف الفروع ، منها في الجغرافيا والتاريخ : مؤلّفات ابن حوقل وابن الفقيه وابن رستة والاصطخري وابن خرداذبه والمقدسي وابن جبير والهمداني وابن هشام وابن سعد والدينوري والطبري والمسعودي وابن قتيبة والذهبي والمقريزي وابن تغري بردى والمقرّي ، إلى جانب كتب اللغة ودواوين الشعر .

وقد عُني رينالد Renald أستاذ العربية في جامعة أوترخت بالجغرافيا والآثار ، ووصف هماكر Hamaker أستاذ اللغات السامية في ليدن المخطوطات العربية . وأعقبه في ذلك ويرزWeyers الذي ترك أيضاً بحثاً عن « وفيات الأعيان » ، ونشر « درة الاسلاك في دولة الأتراك » لأبي الحسن بن حبيب . وكان لفان فلوتن Van Vloten منشوراته في اللغة والأدب ، وترجمت له إلى العربية دراسة عن السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية . ونشر جوهاردوس Juhardus « النزاع والتخاصم بين بني أمية وبني هاشم » للمقريزي ، ونشر كوننج Koning كتباً في الطب العربي .

واهتم شولتنس (١٨٣٧ : ١٨٩٠م) Schultens بجمع المخطوطات العربية والعبرية ، وأخرج سيرة صلاح الدين لابن شداد مترجمة إلى اللاتينية ، وعنها عرف المغرب كتابات مؤرخي العرب عن الحروب الصليبية . كما ترك شيد (١٧٤٢ : ١٧٩٥م) Cheid مؤلفات في العربية والعبرية . وكان جوينبول (١٨٠٢ : ١٨٦١ م) Joynboll مُبَشِّراً بروتستنتياً وعُيِّن مُترجِماً بالحكومة ، ومن الكتب التي عُني بها : « مراصد الاطلاع » لابن عبد الحق و« الجبال والأمكنة والمياه »

للزمخشري و « النجوم الزاهرة » لابن تغري بردى ، علاوة على دواوين شعرية . وقد نشر ابنه وليم « البلدان » لليعقوبي .

ووُلد دوزي (١٨٢٠ : ١٨٨٣م) Dozy بليدن من أصل فرنسي ، ونال جائزة مبكرة عن دراسته في ملابس العرب ، وأقبل على نشر تراث التاريخ الإسلامي وبخاصة في الأندلس ، فظهر له « تاريخ بني زيان ملوك تلمسان » مع حواش وتعليقات ، وتعليق على المقري الذي كان قد نشره فيشر ، وحقق « الذخيرة » لابن بسام وبعض المخطوطات النفيسة ، وأخرج « تاريخ بني عبّاد » ، وشرح ديوان ابن عبدون ، و « الحُلَّة السِّيَرَاء » لابن الأبار ، و « المُعْجِب في تاريخ المغرب » للمراكشي و « البيان المُغْرِب » لابن عذاري ، فضلاً عن بحوث في أصول الكلمات العربية والدخيلة وما دخل من العربية على الاسبانية والبرتغالية ، وقد قدم «لمقدّمة ابن خلدون»، وألّف في تاريخ الأندلس، ووضع تقويمين للكتب الشرقية بمكتبة ليدن التي كان يشرف عليها .

ونشر دي يونج (١٨٣٢ : ١٨٩٠م) « المشتبه في أسماء الرجال » للذهبي ، و «الأنساب » للمقدسي ، و « الخراج » ليحيى بن آدم ، و « فتوح البلدان » للبلاذري ، و « صحيح البخاري » و « لطائف المعارف » للثعالبي ، فضلاً عن فهرست الكتب الشرقية في جامعة أوترخت . واشتغل وت (١٨١٤ : ١٨٩٩) Veth بتدريس جغرافية الهند في جامعة أمستردام بجانب عقيدة الإسلام وشريعته ، وقد ترجم القرآن إلى إحدى لغات الهند مع نبذة عن دخول الاسلام إلى تلك الديار ، وله دراسات عن الفتوح والخلافة الإسلامية وتعليقات على تاريخ العرب في الأندلس لدوزي ، فضلاً عن دراسات أخرى عن الخرافات الشرقية والموسيقى العبرية ، وتاريخ اللغات السامية وأصول العامية السورية .

وكان دي غويه (١٨٣٦ : ١٩٠٩م) De Goeje من تلاميذ دوزي ، ومن أبرز جهوده نشر «المكتبة الجغرافية» لأعلام الجغرافيين العرب، و«تاريخ الطبري» و «وفيات الأعيان» لابن خلّكان و«طبقات الحفّاظ» للذهبي، فضلاً عما نشره من كنوز أخرى لغوية ودينية ، وقد وضع فهرست المخطوطات العربية في مكتبة

ليدن ، وكتب دراسة عن فتح العرب للشام . وعني كريستيان سنوك هربرونجه (١٨٥٧ : ١٩٣٦م) Hurbronje بالأدب العربي والفقه الإسلامي . كما عُني فنسنك (١٨٨١ : ١٩٣٩م) Wensinck أستاذ العبرية بالسنّة النبوية ، وقد ترجم له إلى العربية «مفتاح كنوز السنة » وهو فهرس موضوعي أبجدي لما ورد في مدوّنات السنّة الكبرى من أحاديث والمعجم المفهرس لألفاظ الحديث في عدة مجلدات ، وله كتب في العقائد والتصوف . واشتهر دي بور (المتوفي سنة ١٩٤٢م) De Boer بدراساته في الفلسفة والعقيدة الإسلامية ، وقد تُرجم له إلى العربية كتاب في تاريخ الفلسفة في الإسلام . ونشر هوتسما (١٨٥١ : ١٩٤٣م) Hautsma تاريخ اليعقوبي ، ونصوصاً متعلقة بتاريخ السلاجقة ، وعاون في نشر تاريخ الطبري . وكان كرامرز (المولود ١٨٩١ م) Krammers ، أستاذاً للتركية والفارسية ، وقد عاون في إخراج منشورات برعاية الأمير يوسف كمال في مصر ، وأعاد نشر جغرافية ابن حوقل ، ونشر مخطوطات صوفية من جاوة ترجع للقرن ١٦ م ، كما تناول فن التاريخ عند الأتراك العثمانيين . ومن علماء الاستشراق الهولندي اليهودي بلاسن (الذي تُوفِّي ١٩٤٤ م وكان من بين من حُمِلَ من اليهود إلى ألمانيا) وقد تخصّص في فقه اللغة .

وقد عمل في جاوة تشريكي (١٨٩٠ : ١٩٤٥م) Schricke ، وله رسالة عن الصوفية في جاوة . كما عمل كرايمر Kraemer في التبشير البروتستنتي بجاوة . وعمل بيجبر (المولود ١٨٩٣م) Pijper في الهند الشرقية ، وكتب رسالة في بعض مشاهد الإسلام في أندونيسيا . وتخصص درويز (المولود ١٩٠٠م) Drewes في شؤون الإسلام في أندونيسيا ، ودرس الشريعة الإسلامية في بتاوة ولغة جاوة في ليدن . وكان فان دي ملن Van de Melun من موظفي حكومة الهند الشرقية ، وقد اهتمّ بزيارة حضرموت ودراستها ، وكان مُمَثِّلاً لهولندا في جدّة ثم اليمن .

ومن أبحاث المستشرقين الهولنديين التي تدل على نزوعهم إلى موضوعات متخصّصة تتطلّب التعمّق : أصول الفقه الشافعي لجراف Graf ، عقيدة الوهابيين لفان ديفلن Van Diffelen ، آراء إسلامية في يوم الساعة وأماراته لأتيما

Attema ، الإسلام والمرأة لكرنكمب Kernkamp ، الإمامة الزيدية في اليمن لفان أراندونك Van Arandonk .

ألمانيا :

استهلّت الدراسات العربية في ألمانيا على يد فرنسي هوجيوم بوستل G . Boustel (المولود سنة ١٥١٠ م) وكان قد أرسله ملك فرنسا فرانسوا الأول إلى الشرق ، فزار مصر وفلسطين والقسطنطينية ثم ألجأته الظروف إلى الهرب إلى فيينا حيث عيّنه القيصر أستاذاً في أكاديميتها ، ولكنه اضطُرّ لتركها سنة ١٥٥٤ م راهناً ثروة من المخطوطات الشرقية كانت فاتحة لهذه الدراسات في ألمانيا .

وقد أدت حركة لوثر في الإصلاح الديني (١٤٨٣ : ١٥٤٦ م) إلى الاهتمام بالتوراة للاحتجاج بها على البابويّة ، ومن هنا تولّد اهتمام بالدراسات الشرقية في نطاق الدين . وقام يونيوس Fr . Yunius (١٥٤٥ : ١٦٠٢ م) بترجمة أجزاء من الكتاب المقدس الى العربية ، مستعيناً بما في مجموعة بوستيل . وتبعه تلميذه كريستمان Jakob Christman (١٥٥٤ : ١٦١٣ م) فوضع فهرساً مختصراً لهذه المجموعة ، ونشر كتاباً في تعليم الخط العربي ، وعُيِّن أستاذاً في جامعة هيدلبرج ، كما نشر ترجمة لاتينية لكتاب الفرغاني في الحركات السماوية وجوامع علم النجوم عن ترجمة عبرية للنص العربي ، واقترح في مقدّمة كتابه إنشاء كرسي للدراسات العربية حتى يمكن دراسة الفلسفة والطب من المصدر الأصيل ، مشيراً إلى أن مطابع روما العربية يمكنها نشر بعض مخطوطات مجموعة بوستل ، وبهذا يُتاح وضع قاموس للغة العربية وكتاب في النحو وتحليل أصول اللغة لتصحيح الأخطاء الدخيلة على النصوص . ولم يتحقق هذا المشروع الضخم المبكر . ولكن اتجه شبيي Ruthger Spey معاصر كريستمان الى نشر أجزاء من العهد الجديد بالعربية سنة ١٥٨٣ م ، مُلْحِقاً به قواعد اللغة العربية ، وكان يقصد من دراسة العربية فهم كتب الطب وغيره من العلوم ، والإفادة منها في التبشير . وقد اقترح إنشاء مطبعة عربية لطباعة الكتاب المقدس وإرساله للشرق، إذ كان على ناشر أي نص عربي منذ أُنشئت المطابع سنة ١٤٤٠م أن يستعين بمن يحفر الحروف العربية

على قوالب خشبية ممن لا يعرفون الخط العربي . وقد أُسِّسَت المطبعة العربية في إيطاليا في آخر القرن ١٦ م ، وقام في ألمانيا الطبيب كيرستين Peter Kirstin (١٥٧٥ : ١٦٤٠ م)بإنشاء مطبعة عربية على نفقته مستعيناً بالمطبعة الإيطالية ، وطبع كتباً في النحو وأجزاء من «قانون ابن سينا» ومن «العهد الجديد» . وقصد الطبيب الألماني أن يفيد من العربية في دراسته الطبية استجابة لنصيحة أساتذة الطب ، فقد كان سكاليجر Josef Scaliger (١٤٥٠ : ١٦٠٩م) مثلاً يقول : « إن على الطبيب أن يدرس العربية واليونانية فهما أهم من اللاتينية » . ولكن انتهى المقام بكيرستين إلى السويد أستاذاً في جامعة أوبسالا .

في القرن ١٧ م اضطلع علماء اللاهوت بتوجيه نشاط الدراسات الشرقية في ألمانيا ، وقد ارتأوا الانتشار إلى خارج ألمانيا تحقيقاً لغرضهم . ومن هؤلاء إليشمان Johann Elichman الذي عمل طبيباً في ليدن بهولندا ، وترجم نصوصاً عربية إلى اللاتينية مع إضافة النص اليوناني الأصلي . وقد نشرها وقدّم لها سلماسيوس Claudins Salmasius (١٥٨٨ : ١٦٥٣ م) في ليدن أيضاً . كما قام اللاهوتي هوتنجر Johann Heinrich Hottinger (١٦٢٠ : ١٦٦٧ م) من زيورخ بالتدريس في جامعة هيدلبرج من ١٦٥٥ إلى ١٦٦١ م ، ودرس العربية بليدن . وكان أول من عنى بفهرسة الكتب العربية ودراسة تاريخ الأدب العربي مستعيناً بابن خلِّكان وابن النديم وتراجم أرسطو العربية ، كما درس الصابئة وقدَّم ترجمة لاتينية لنصوص عربية ، ورجع هوتنجر في كتاب له عن تاريخ الكنيسة إلى مصادر عربية منها كتاب المكين « تاريخ المسلمين » .

وبينما كانت الدراسات الشرقية في ألمانيا تتدرج في خطاها الأولى على هذا النحو ، كانت علاقات النمسا وتركيا آخذة في النموّ وقد أدّت إلى الاهتمام بالتركية ، فظهر قاموس تركي عربي فارسي وضعه مترجم الدولة مينينسكي Franz Mininsky (١٦٢٣ : ١٦٩٨ م) في فيينا ، كما ظهرت مختارات عربية مع شروح وملاحظات نحوية مختصرة لبوديستا سنة ١٦٧٧ م Johann Baptiste Podesta . ونشر القس هنكلمان من همبورج (١٦٥٢ : ١٦٩٥ م) Abraham Hinchelman نص القرآن بالعربية في همبورج ، ولكن لم يُوفَّق إلى ترجمته وتفسيره .

وتوافرت مخطوطات شرقية كثيرة في ألمانيا في القرن ١٨ م ، ولكن كانت تحتاج أن يتوافر لألمانيا ما توافر من دوافع مادية وسياسية لغيرها: فرنسا وإنجلترا وهولندا . **وقد كان حافز الدراسات الشرقية في ألمانيا هو التبشير** ، وبخاصة أنه قد ساد القول بأن العربية لهجة من العبرية يُستفاد منها في تفسير الكتاب المقدَّس .

وكان من أنصار ذلك شولتنس (١٦٨٦ : ١٧٥٠ م) Albert Schultens . **وقد استعان الألمان بمدرسين اثنين من مسيحيي سوريا** : هما سليمان النحري (المتوفي سنة ١٧٢٩ م) وشارل دويشي (المتوفي سنة ١٧٣٤ م) . وقد قام الأول بالتدريس في هالة وترجم للعربية كتاباً لمارتن لوثر في تعليم الدين وكتباً أخرى . ومن تلاميذه ميكائيليس Ch. B. Michaelis (١٦٨٠ : ١٧٦٢ م) ، الذي خلفه في علمه ابنه من بعده Johann David Michaelis (١٧١٧ : ١٧٩١ م) وقد ألّف الأخير كتاباً في قواعد العربية . كما كان من تلاميذ النحري كالنبرج Callenberg الذي نشر «المزامير»سنة ١٧٢٤م و«العهد الجديد» سنة ١٧٢٧م بالعربية في إنجلترا، كما نشر كتاباً في المحادثة السورية . وقام دويشي بتدريس العربية في مدن ألمانية وكُلِّف بفهرسة مخطوطات مكتباتها . **وجاءت الترجمة الألمانية «لألف ليلة وليلة»** بعد ترجمة جالان الفرنسية Antoine Galland (١٦٤٦:١٧١٥م) فأشاعت سحر الشرق وأثارت الاهتمام به . كما ظهر من عُني بالبردي Papyrology مثل سبوهن Sbohen (١٧٥٥ : ١٨٢٤ م) . وبين الأعلام الرواد في الدراسات العربية في ألمانيا : رايسكه (١٧١٦ : ١٧٧٤ م) Johann jacob Reiske الذي اتّجه لدراسة العربية من صغره ، فقرأ في شبابه كتاب ابن عربشاه « عجائب المقدور في نوائب تيمور » ، وقرّر أن على من أراد أن يفهم العربية حق الفهم أن يتحرَّر من النظر إليها نظرة رجل اللاهوت . وأقبل على دراسة المقامات والأمثال والشعر العربي بحماساته ومعلّقاته وفرائده ، ومنها نشر وترجم وعلّق وشرح ولخّص .

وعني رايسكه بدراسة التاريخ الاسلامي وكتب مدخلاً عاماً له سنة ١٧٤٧ م فاعتبره جزءاً من التاريخ العالمي ، وتناول أحداثه في الشرق وفي إفريقية وفي أوروبا ، وقسّم كتابه الى ٣ أجزاء : الأول عن الشعب والأسر الحاكمة ، والثاني عن الأقاليم مسرح الحوادث ، والثالث عن المصادر التاريخية . **وقد طالب رايسكه المؤرخين**

بتوجيه عنايتهم للتاريخ الاسلامي باعتباره استمراراً للتاريخ العام أسوة بالعناية الموجهة للتاريخ اليوناني الروماني ، ونبّه إلى الصلة بين ما ذكره أبو الفداء وبين ما ذكره هيرودوت عن الفرس وعاداتهم ، وأوضح ما يمكن أن يفيده المؤرخ العربي من معرفة تاريخ الشرق . ولم يكن هذا الأفق الواسع في النظرة التاريخية ليجعل صاحبه مُحبَّباً إلى اللاهوتيين الذين كانوا يقسمون تاريخ العالم إلى قسم مقدّس وقسم مدني ، ويدخلون الإسلام في القسم الأخير . ونشر رايسكه ترجمة لاتينية لجزء من تاريخ أبي الفداء سنة ١٧٥٤ م . وقد أينعت الدراسات العربية في ليبزج المدينة التي عاش فيها رايسكه . ونشر فراهن (١٧٨٢ : ١٨٠٥ م) Frahen نقلاً عن اللاتينية « رسالة ابن فضلان » ، و « تحفة الدهر وعجائب البر والبحر » لشمس الدين الدمشقي ، ومقالة ابن الوردي عن « خريدة العجائب » ، ودرس النقود العربية .

وإلى همر بورجشتل (١٧٧٤ : ١٨٥٦ م) Bourgstel ـ خريج معهد ماريا تيريزا (عاهلة النمسا) للدراسات الشرقية ـ يرجع الفضل في نهضة هذه الدراسات خلال القرن التاسع عشر في ألمانيا وإعطاء صورة صادقة عن الشرق الحديث . فقد زار بورجشتل الشرق وجاء إلى مصر سنة ١٨٠٠ م ، وعُنِي بالأدب الشعبي وألف ليلة وسعى إلى نشر كنوز الشرق ، وأصدق مجلة جمعت كتابات علماء الاستشراق من أبحاث ومشاهدات ، من ذلك : دراسة لإيشهورن عن مملكتي الحيرة وغسان ، ولرنيك عن البخاري ، ولايديلر عن أصل معنى أسماء الكواكب بالاعتماد على « عجائب المخلوقات » للقزويني وعن التقويم الهجري ، ولسيتزن عن مشاهداته في مصر والحجاز واليمن مشيراً الى التقائه في مصر بالجبرتي (١٧٥٤ : ١٨٢٢ م) وذاكراً رأيه في نشأة « ألف ليلة » وما أورده المسعودي في ذلك . وإلى جانب هذا المجال الذي أتاحه همربورجشتل للدراسات الشرقية ، كان هو نفسه يكتب المقالات ويُؤلِّف الكتب الكثيرة وينشر كنوز الفكر العربي ويترجمها ، وقد أشاد بجهوده جوتة في « الديوان الغربي الشرقي » .

وتتابعت ظروف السياسة فاضطرت ألمانيا إلى متابعة النمسا وغيرها في إنشاء مدرسة للغات الشرقية في القرن التاسع عشر (١٨٨٧ م) ، كما أخذت الجامعات الألمانية توجه عنايتها إلى الدراسات الشرقية . ونشر فرايتاج (١٨١٧ : ١٨٦١ م)

George Wilhelm Freytag الأستاذ بجامعة بون معجماً عربياً لاتينيًا كبيراً ما زال يحتفظ بقيمته، كما نشر مخطوطات عربية في الأدب والعروض، ونشر أيضاً «زبدة الطلب في تاريخ حلب» لابن العديم، ووصف الشام للإدريسي، و«معجم البلدان» لياقوت . واهتمّ إيوالد في جوتنجن (١٨٠٣ : ١٨٧٥ م) Heinrich Ewald بقواعد اللغة والعروض ، وكان من علماء اللاهوت الذين أتقنوا عدة لغات شرقية وسامية ، وقد وفق إلى دراسة عقلية عامة للغة العربية عرضها بتفسير جديد للصيغ ، والى تقديم تدليل على اعتبار الكمّ في الأوزان العربية التي يدرسها علم العروض . وإلى الشاعر روكرت (١٧٨٨ : ١٨٦٦ م) Freidrick Ruckert الذي تولّى التدريس في إرلنجن وبرلين ، يرجع الفضل في جعل الشعر العربي والفارسي من عناصر الثقافة الألمانية عن طريق الترجمة الشعرية . بينما اهتم وبكة (١٨٢٦ : ١٨٦٤ م) Wepcke بالرياضيات والعلوم عند العرب . وأخرج يوسف موللر (١٨٠٩ : ١٨٧٤ م) Muller « أخبار العصر في انقضاء دولة بني نصر » مُترجَماً للألمانية ، إلى جانب منشورات فلسفية وفنية وجغرافية . ودرس فولرز Vollers (١٨٠٣ : ١٨٨٠ م) الطب العربي .

وازدادت ألمانيا تعرُّفاً على الآداب الشرقية والعربية على أيدي التلاميذ الألمان للعلامة الفرنسي دي ساسي (١٧٥٨ : ١٨٣٨م) Silvestre de Sacy، وفي مقدمة هؤلاء الألمان : فلوجل (١٨٠٢ : ١٨٧٠ م) Gustave Flugel صاحب المعجم المفهرس للألفاظ القرآن وناشر «كشف الظنون» لحاجي خليفة و«الفهرست» لابن النديم وله دراسات في اللغة والتصوف ، وهابريشت (١٧٧٥ : ١٨٣٩ م) Maximilian Habricht ناشر النص العربي « لألف ليلة » ، وكوزجارتن (١٧٩٢ : ١٨٥٠ م) J . G . L . Kosegarten الذي نشر «ديوان الهذليين» وكتاباً للسيوطي وقد ترجم نصوصاً للطبري إلى اللاتينية ، وفلايشر (١٨٠١ : ١٨٨٨م) Heinrich Labreckt Fleicher الأستاذ بليبزج وهو يُعدّ عميد المستشرقين الألمان في القرن التاسع عشر وكان واسع الدراية بأدب العرب وحضارتهم ولكنه اتّجه إلى التخصص في النحو واللغة مما يظهر في أبحاثه وتعليقاته على « ألف ليلة » و« نفح الطيب » و« معجم البلدان » و« الفهرست »

و « الكامل للمبرّد » و « الكامل لابن الأثير » ، كما قام بنشر تفسير « البيضاوي » فضلاً عن دراساته عن « عجائب المخلوقات » للقزويني « ومراصد الاطّلاع » لابن عبد الحكم و « النجوم الزاهرة » لابن تغري بردي . وقد تخرّج على فلايشر كثير من المستشرقين « **بعد أن جعل الاستشراق فرعاً من فروع المعرفة الانسانية** » - على حدّ تعبير الدكتور مراد كامل . ومن تلاميذ فلايشر وإيوالد مؤسّس الدراسات الشرقية في ليبزج وجوتنجن : **نولدكه ثم سخاو** مؤسِّساً المدرسة الشرقية في برلين ، **وبروكلمان** مُؤرِّخ الآداب العربية .

وقد وضع العلماء الألمان عدة كتب في قواعد العربية نهجت منهجاً حديثاً في عرض النحو ، جاء في مقدّمتها : كتاب بروكلمان في قواعد اللغة مع نصوص أدبية وتمرينات وكشّاف لغوي ، وذلك بالاشتراك مع سوسين . كما نشر ركندورف (١٨٦٣ : ١٩٢٣ م) Hermann Rakondorf كتابين في الصرف العربي وكانت دراسته لهذا العلم في كتابيه تاريخية وسيكلوجية لا منطقية كما فعل فليشر . وأخرج نولدكه كتاباً في النحو العربي سنة ١٨٩٦م . وجاءت رسالة برجستر Bergester فمن «النفي في القرآن» أول محاولة لدراسة النحو التاريخي . وأما فولرز Vollers (١٨٥٧ : ١٩٠٩ م) الذي تولى إدارة دار الكتب بالقاهرة (١٨٨٦ : ١٨٩٦ م) فقد أثار بكتابه عن « لغة الكتابة ولغة العامة عند العرب القدماء » عاصفة من النقد ، إذ ذهب إلى أن القرآن قد كُتب بلهجة قريش تمّ عُدل به إلى الفصحى . وقد ردَّ عليه نولدكه مبيِّناً خطا منهجه وما انتهى إليه من نتائج . وتعاقب على الدراسات اللغوية يان (١٨٣٧ : ١٩١٧ م) Gustave Yahn ، وفوك Johann Fuck ، بينما أشرف فيشر (١٨٦٥ : ١٩٤٩م) Fischer على الطبعة الخامسة لمختارات برونو (١٨٥٨ : ١٩١٧ م) Rudolf Brunow ، وألحق بها قاموساً اعتمد فيه فيشر على المعاجم العربية وعلى دراسة منهجية لمشاهير أدباء العرب ، وأمكنه بذلك إجراء استقصاء دقيق متعمق لمعاني الكلمات ، مما دعاه لإعداد معجم تاريخي شامل على نفس المنهج كلّفه به مجمع القاهرة اللغوي ولكن حال دون إتمام ذلك دنّو أجله . فتولى جمع ما خلّفه فيشر من مادة شبيتالر Anton Spitaler وكريمر Georg Kramer وصدرت أول ملزمة سنة ١٩٥٧م ، وقد اعتمد أيضاً على كتاب

فيشر : « الشواهد » ـ وهي فهارس مادة غزيرة كان قد جمعها من الكتب العربية . وأخرج ڤير Hans Vehr قاموساً عربياً ألمانياً .

وفي مجال الدراسات الأدبية اهتم العلماء الألمان بنشر مصادر النثر العربي، وبرز في ذلك بروكلمان بجانب آدم متز Adam Mez (١٨٦٩ : ١٩١٧م) الذي نشر كتاب حكايات أبي القاسم البغدادي لأبي المطهر الأزدي مع مقدمة تاريخية حضارية وتعليقات هامة. فضلاً عن جهود ديتريش Albert Dietrich وليتمان وفير وريتر . وبالنسبة للشعر العربي كانت أكثر دراسات الألمان متجهة إلى الشعر الجاهلي والشعر في العصور الاسلامية الزاهرة ، وممن أسهموا في هذا المضمار ألفارد (١٨٢٨ : ١٩٠٩ م) Wilhelm Ahlward ونولدكة وفاجنر Ewald Wagner . واهتم الألمان بالأدب الشعبي ، فاتجه ياكوب (١٨٦٢ : ١٩٣٧ م) Georg jacob إلى دراسة خيال الظل وابن دانيال ، وعمل كاله Paul Kahle في نشر نص ابن دانيال . ولبروكلمان عدة مقالات في هذا اللون أيضاً . كما أصدر هونرباخ Wilhelm Honerbach « العاطل الحالي المرخص الغالي » لصفي الدين الحلّي ويتناول الزجل والمواليا من فنون الشعر العامي . وخلّف ليتمان Littmann كتاباً شاملاً للقصص الشعبي بلهجة بيت المقدس ، وكتباً أخرى عن أغاني العامة عن الحماة ، وجمع المقطوعات الشعبية في الشام مشروحة مترجمة ، لغة غجر الشام ، وأمثال القاهرة وأحاجيها ، وأغانيها الوطنية ، وأغانيها للزار ، والأغاني الاسلامية العربية . كما ترجم للألمانيّة طرائف من القصص العربي العامي مشروحة . كذلك رأى العلماء الألمان أن دراسة اللهجات العربية لازمة لفهم اللغة العربية فهماً صحيحاً ، فألَّفُوا الكتب وجمعوا النصوص باللهجات العربية في شتى ديار العرب . ووضع فرنكل (١٨٥٣ : ١٩٠٩ م) Frankel كتاباً جمع فيه الكلمات العربية التي دخلت اللغات الأوروبية . ودرس جوليوس أوتنج J. Euting (المتوفي سنة ١٩١٣ م) الكتابات المأخوذة عن النبطية والآرامية في سيناء وفلسطين ، ووضع وصفاً للمخطوطات العربية بجامعة ستراسبورج . وقد برز هنسي ستومز (١٨٦٤ : ١٩٣٥ م) Stumms في دراسة البربرية واللهجات المغربية . وفي

مجال النقوش والبرديات العربية اشتهر اسم برشم (١٨٦٣ : ١٩٢١ م) Max Van Berchem الذي جمع مادة غزيرة شرع في نشرها بمعاونة سوبرنهايم Martiz Sobernheim وهرتزفلد Ernst Hertzfeld وفييت Gaston Wiet . ولبرشم كتاب « نقوش عربية من أرمينية وديار بكر » ، كما أنه نشر النقوش العربية التي جُمعت من سوريا والعراق وآسيا الصغرى والفرات ودجلة . واهتم بدراسة البرديات العربية بيكر (١٨٧٦ : ١٩٣٣ م) Karl Heinrich Beker ، وجروهمان Adolf Grohman وقد نشر كثيراً من برديات فيينا والقاهرة . كما نشر ديتريش مجلداً من الأوراق البردية . وأسهم إينو ليتمان (١٨٧٥ : ١٩٥٨ م) Littman في نشر النقوش العربية وحلّ رموز النقوش الصفوية والثمودية من النقوش العربية الشمالية القديمة ، وقد اشتغل بالتدريس في جامعات ألمانيا وأمريكا ومصر ، وله دراساته المتعدّدة في الحبشية والنقوش السامية عربية وفينيقية وعبرية وسريانية وتدمرية ونبطية وثمودية وصفوية وسبئية ، وفي الدراسات الفارسية والتركية فضلاً عن دراساته عن الكتب والكتاب . واهتمّ بنشر النقوش العربية الجنوبية مورتمان J . H . Mordtman وفودودكناكيس (١٨٧٦ : ١٩٤٥ م) Fhododaknakis ومتنوش Nikolaus Eugen Muttnoch وشلوبيس Hans Schlobies وماريه هوفنر Maria Hoffner .

وفي مجال الدراسات التاريخية كان للألمان جهود مذكورة. فقد ترجم ويل (١٨٠٨ : ١٨٨٩م) Weill - وهو يهودي «سيرة ابن هشام» للألمانية مع حواش وتعليقات تاريخية نقلاً عن النص الذي نشره وستنفلد ، كما كانت له جهوده الخاصة في محاولة كتابة تاريخ للخلفاء وآخر عن الخلافة العباسية بمصر، وله كتاب « التوراة في القرآن » إلى جانب دراسات أخرى لغوية وأدبية . وترجم موللر (١٨٣٢ : ١٨٩٨م) Muller «طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة، بجانب دراساته اللغوية التي منها ما تناول علاقة العربية باللغات الأفريقية . على أن من أبرز المستشرقين الألمان في مجال الدراسات التاريخية وستنفلد (١٨٠٨ : ١٨٩٩م) Wustenfeld الذي نشر « سيرة ابن هشام » و « معجم البلدان » لياقوت ، و « معجم ما استعجم » للبكري ، و « وفيات الأعيان » لابن خلكان ، و « تواريخ

مكة » للأزرقي والفاكهي والفاسي وابن ظهيرة القرشي وقطب الدين النهرواني ، و «المعارف» لابن قتيبة ، و« تهذيب الأسماء » للنووي ، و « عجائب المخلوقات » للقزويني ، و « مختلف القبائل ومؤتلفها » لمحمد بن حبيب ، و « أخبار المدينة » للسمهودي ، و « أخبار قبط مصر » مستمدّة من المقريزي ، و « سيرة فخر الدين المعني » ، و « جغرافية مصر » مستمدة من القلقشندي ، و « المشترك وضعاً والمفترق صقعاً » لياقوت ، و « طبقات الحفاظ » للذهبي وغير ذلك ، وله كتاب في مقابلة التواريخ الميلادية والهجرية . وأصدر شفارتس (١٨٦٧ : ١٩٣٨م) Paul Schwarts ثمانية مجلدات عن « إيران في العصور الوسطى عند الجغرافيين العرب» . ونشر هارتمان Hartman ما يتصل بجغرافية فلسطين في «زبدة الممالك» لخليل الظاهري . وحقّق شيبس ما كتبه العمري عن جغرافية الهند وترجمة للألمانية . وحقق هونرباخ «الرحلة المغربية» للعبدري وكتاب الإدريسي عن أوروبا . وتتابعت جهود المستشرقين الألمان في نشر التراث الإسلامي ، فاشترك الفارد Ahlward مع دي غويه في نشر فتوح البلدان للبلاذري ، كما نشر «الفخري» لابن الطقطقي وتاريخاً عربياً لمؤلف مجهول وعدة دواوين شعرية ، ونظم فهرست المخطوطات العربية في مكتبة برلين . وجاء أومر Aumar (المتوفي ١٩٢٢م) فوصف المخطوطات العربية في جامعة ميونيخ . واهتم سخاو (١٨٤٥ : ١٩٣٠م) Sachau بنشر كتابات البيروني « الآثار الباقية » و « تحقيق ما للهند من مقولة » ، وكذلك نشر « طبقات ابن سعد » . كما قام كاله بنشر جزء من تاريخ ابن إياس . واضطلع رومر Hans Robert Rumer بنشر « كنز الدرر وجامع الغرر » للدواداري ، وقد أصدر منه ما يتناول تاريخ الناصر محمد بن قلاوون . ونشر إرنست Hans Ernst وثائق من دير سان كاترين بطور سينا ترجع لعصر المماليك .

وفي التراث العلمي العربي أقبل العلماء الألمان على نشر ودراسة الجهود العربية في الطب والرياضيات والعلوم الطبيعية ، فكتب برجشتراسر (١٨٨٦ - ١٩٣٣م) Grotthell Bergestrasser عن التراجم المعروفة لأبقراط وجالينوس ، وعن حنين بن إسحاق ومدرسته . كما نشر موللر «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة ودرس النص ومصطلحاته . ونشر ليبيرت Julius Lippert (١٨٦٦ :

١٩١١م) «تاريخ الحكماء» للقفطي ، واشترك مع طبيب العيون هيرشبرج والمستشرق متنوش في كتاب عن أطباء العيون العرب . كما عني طبيب العيون مايرهوف (١٨٧٤ : ١٩٤٥م) Max Meyerhof بدراسة الطب عند العرب ، وأمضى معظم أيامه بالقاهرة ، ونشر شرح «أسماء العقاقير» لموسى بن ميمون القرطبي ،و«عشر مقالات في العين» وينسب لحنين ابن إسحق وقد قدم له ببحث عن طب العيون في صدر الإسلام . ودرس روسكه (١٨٦٧ : ١٩٤٩م) Julius Ruske **جهود العرب في الرياضيات والعلوم الطبيعية ، ونشر دراسات في كتاب الأحجار** لأرسطو ، ثم النص العربي للوقا بن سراقيون ، وخلص إلى أن الكتاب المنسوب لأرسطو هو نتيجة لدراسات السريان والفرس في الطب ، كما نشر «سرّ الأسرار» للرازي وأثبت منهجه العلمي في الكيمياء ، وألّف كتاباً عن تاريخ الكيميائيين العرب دلّل فيه على أن ما نُسب لخالد بن يزيد في هذا المجال منحول . وذهب كراوس Kraus الذي اضطلع بمعاونة روسكه إلى أن ما نسب إليه من وضع الإسماعيلية ويرجع إلى حوالي ٩٠٠ م . وأخرج شوي (١٨٧٧ : ١٩٢٥ م) Shoy دراسات في تاريخ الرياضيات والفلك عند العرب ونشر كتاباً عن حساب المثلثات للبيروني . واهتم فيدمان (١٨٥٢ : ١٩٢٨ م) Eilhard Wiedman بعلم الطبيعة عند العرب ، وجمع مادة عنها من المخطوطات والمطبوعات ، ونشر أبحاثاً حول الموضوع . كما نشر كراوس Max Kraus (١٩٠٩ : ١٩٤٤م) كتاب منلاوس في الأشكال الكريّة إصلاح الأمير أبي نصر منصور بن عمران وترجمه للألمانية بعد أن قدم له بمقدمة تاريخية عن جهود العرب في هذا الميدان . وعني سيجيل Alfred Sigyel الأستاذ بجامعة هومبلد ببرلين الشرقية بدراسة الكيمياء عند العرب .

وكان من بواكير الجهود الألمانية في مجال التأليف التاريخي كتاب فايل « تاريخ الخلفاء » سنة ١٨٥١م ، ثم كتابه عن الخلفاء العباسيين في مصر سنة ١٨٦٢م . وفي سنة ١٨٨٧م أصدر مولر August Muller (١٨٤٨ : ١٨٩٢م) « الإسلام في الشرق والغرب » محاولاً عرض تاريخ الإسلام على أساس علمي . واتجه فلهوزن (١٨٤٤ : ١٩١٨م) Julius Welhausen إلى الجمع بين النصوص

والمصادر وتحليلها لغوياً وتاريخياً بعد نقدها . وقد كتب مدخلاً إلى فجر تاريخ الإسلام ، ودرس « المدينة » وتنظيم الرسول للمهاجرين فيها ، و « المعارضة » الدينية والسياسية في فجر الإسلام ، والصراع بين العرب والروم ، وقد اشتهر بكتابه عن الدولة العربية وسقوطها الذي ترجم إلى العربية . كذلك خلف هارتمان (١٨٨١ : ١٩١٩م) Hartman دراسات تاريخية ولغوية ، وأنشأ مجلة عالم الاسلام . وكان لتيودور نولدكه (١٨٣٦ : ١٩٣٠م) Noeldke دراساته التاريخية واللغوية أيضاً ، وقد ترجم إلى العربية من كتبه : أمراء غسان . واتجه كارل بيكر (المولود ١٨٦٧م) Karl Becker إلى دراسة التاريخ الاقتصادي والإداري في صدر الإسلام ، وأسس مجلة الاسلام وهي تعني بتاريخ الشرق الإسلامي وحضارته ، فخرج بذلك عن الآفاق المحدودة للدراسات النحوية واللغوية . واهتم ياكوب Yacob بالعلاقات التجارية بين بلدان بحر البلطيق والعالم الإسلامي ، ونشر كتاباً عن أثر الشرق في الغرب وبخاصة في العصور الوسطى ترجم إلى العربية . كما جاء كتاب متز Metz عن حضارة الإسلام في القرن الرابع الهجري على نهج علمي سليم وقد ترجم للعربية أيضاً .

ومن دراسات الأصول الاسلامية التي أفادت الدراسات التاريخية واللغوية في ألمانيا : دراسات القرآن والسنة والفقه . فعن ترجمة القرآن اللاتينية غير الدقيقة التي قام بها العالم الإنجليزي روبرتوس كيتنسيس بتأثير الأب بطرس المبجّل (١٠٩٢ : ١٠٥٧م) ، جاءت الترجمة الإيطالية للقرآن سنة ١٥٤٧م التي تولاها ايرفابيني ، وعنها جاءت الترجمة الألمانية سنة ١٦١٦م التي تولاها شفيجر Salomon Schweigger . وفي سنة ١٧٤٦م نشر أرنولد Theodor Arnold ترجمة ألمانية للقرآن عن الترجمة الإنجليزية التي تولاها جورج سيل G. Sale ونشرت في لندن سنة ١٧٣٤م . وقد انتقد فيشر ترجمات القرآن للغات الأوروبية . واضطلع مؤخراً بارت Rudi Part بإعداد ترجمة للقرآن مع تفسير له . ولنولدكه كتاب في تاريخ القرآن أعاد طبعه برجشتراسر منقّحاً ، وأهتم الأخير بالقراءات والقراء . وتابع وجهته تلميذه برتسل Otto Pretzel (١٨٩٣ : ١٩٤١م) . وفي مجال الفقه نشر سخاو كتاباً في الفقه الشافعي ، كما نشر برجشتراسر كتاباً في الفقه الحنفي . واهتم بريتش

(١٨٨٧ : ١٩٦١م) Eriach Pritsch وسبيس Otto Spies بكتب الفقه الاسلامي وبخاصة كتاب الكاساني : « بدائع الصنائع». كذلك نشر فوك بحثاً عن دور الرواية والرواة في الإسلام . ونشر برجشتراسر بحثاً عن منهج دراسة الفقه ، وله كتاب في أسس التشريع الإسلامي في الفقه الحنفي نشره بعد موته شاخت Josef Schacht الذي واصل السير في هذه الدراسات . أما بالنسبة لعلم الكلام والفرق الاسلامية فقد ظهرت في منتصف القرن ١٩م ترجمة الملل والنحل للشهرستاني . واهتم شتروتمان Rudolf Strothmann (١٨٧٧ : ١٩٦٥م) بدراسة الزيدية والباطنية ، ونشر « بيان مذهب الباطنية وبطلانه » عن كتاب قواعد عقائد آل محمد لمحمد بن الحسن الديلمي ، وكتاب « مزاج التسنيم » لضياء الدين إسماعيل بن هبة الله ويتضمن رأي الاسماعيلية في القرآن ، كما بحث شتروتمان طائفة (النصيرية) بالشام . وعني ريتر Helmut Ritter بالتصوف الإسلامي ، وكذلك هارتمان .

ونصل إلى كارل بروكلمان (١٨٦٨ : ١٩٥٦م) Karl Brockelmann الذي توج الدراسات العربية الألمانية في المجالين التاريخي واللغوي على السواء ، وذلك بمؤلفه الضخم في تاريخ الأدب العربي ومؤلفه المجمل عن تاريخ الشعوب الإسلامية ، فضلاً عن كتابات أخرى في الدول الإسلامية ، والعلاقة بين كتابي الطبري وابن الأثير في التاريخ (تاريخ الرسل والملوك وتاريخ الكامل) ، والنحو المقارن في اللغات السامية ، وقواعد اللغات التركية الشرقية وقاموس في السريانية، وكانت نظرات بروكلمان ـ كما يقول برتولد شبولر B. Spuller ـ تتخطى المشكلات الجزئية وتحليلها إلى (الكلّ) ، فقد تميّز بقدرة فائقة على الربط في عمله بين نتائج بحوث غيره للخروج برأي توفيقي synthesis . وقد اعتبر فرانسيس بابنجر كتاب بروكلمان في تاريخ الأدب العربي « من أعظم الدراسات الشرقية التي أبرزت قيمة الاستشراق الألماني » ، كما ذكر يوهان فك أن هذا الكتاب أكسب صاحبه لقب « حاجي خليفة الألمان » ، ويرى أنه ينبغي أن يقرن اسمه بابن النديم صاحب الفهرست وابن خلّكان صاحب وفيات الأعيان . ويقول الدكتور مراد كامل عن هذا الكتاب لبروكلمان : « حقاً ربما كان هذا الكتاب يحتلُّ المرتبة الثانية من

تاريخ الأدب العربي في نظر الأدباء والعلماء ، ولكن الذي لا شك فيه أنه لم يوجد بعد كتاب يحتل المكانة الأولى من هذا التاريخ . فهو أولاً عرض متسلسل متصل الحلقات للعلم العربي ، وهو أول كتاب أُخرج للناس يستوعب تاريخ الأدب العربي الحديث برمَّته في دراسة تحليلية جديدة الترتيب ، وهو قبل كل شيء سجل علمي منظَّم دقيق يحصر ما بقي من آثار العرب وتراثهم الأدبي . . . على أن بروكلمان رغم ما بذله من جهود مضنية في التنقيب عن آثار العرب فاته الاطلاع على جانب كبير منها ، إما لانزوائها في أماكن ما تزال مجهولة أو لاختفائها في مكتبات لم تُفهرس » .

رجال الدين في الاستشراق الألماني :

ونظراً للطابع الديني الذي تأثّر به الاستشراق الألماني منذ منشأه ، نجد بين علمائه طائفة من أعلام رجال الدين أو من المعنيين بالبحوث الدينية أو الدراسات السامية ، ومنهم إيفلد (١٨٠٣ : ١٨٧٥م) Ewald المبرِّز في اللاهوت البروتستنتي وله دراساته في أصل اللغات السامية والأبحاث اللاهوتية ، كما كتب في قواعد العربية بالألمانية وفي العروض ووصف المخطوطات الشرقية في جوتنجن . ونشر هاربروكر (١٨١٥ : ١٨٨٠م) Haarbrokar بالعربية تفاسير أسفار يشوع والملوك والأنبياء ثم نقلها إلى اللاتينية ، كما ترجم إلى الألمانية كتاب الشهرستاني ، وله مقال في كتاب مجموع العلوم لمحمد بن إبراهيم السخاوي . واشتهر يعقوب بارت (١٨٥١ : ١٩١٤م) Barth بشرحه للكتاب المقدس، وله مؤلفات في الآداب العربية والعبرية وفقه اللغة المقارن وأصول اشتقاق الاسم والضمير في اللغات السامية ومصادر الكلمات في القاموس العبري والآرامي إلى جانب دراسات في الشعر العربي القديم ، وكان أحد العاملين على نشر تاريخ الطبري بليدن . كذلك كان جان نيوميك شتراسماير (المتوفي ١٩٢٠م) Strassmayer مبرِّزاً في السريانية والعربية ووضع معجماً للآثار المسمارية وكتاباً عن معارف الكلدان في الفلكيات . بينما عُرف إرنست لندل (المتوفي ١٩٢١م) Lindell بدراساته في البابلية والآشورية والآثار المسمارية. وعُني فردريك كرن

(المُتوفَّى ١٩٢١م) E. Kern بآثار بابل والهند وبالديانة البوذية . وعني كريستين فردريك سيبولد (١٨٥٩ : ١٩٢١م) Seybold بدراسة العربية والعبرية والسريانية والفارسية ، وقد نشر وترجم كتباً في عقائد الدروز وتاريخ بطاركة الاسكندرية لابن المقفع ، كما نشر « الشماريخ في علم التاريخ » للسيوطي وكتباً أخرى . وكان كارل بيسولد (١٨٥٩ : ١٩٢٢م) Bezold عالماً في اللغات الأشورية والسامية والسريانية والحبشية والآثار المسمارية . واشتهر فردريك ديليتش (١٨٥٠ : ١٩٢٣م) Deletich بمؤلفاته عن الآثار البابلية وشرح الأسفار المقدسة العبرية والآرامية كما ألّف في أصول اللغة الأشورية والعلوم الأشورية ، وعاون في نشر ٢٥ مجلداً عن المكتبة الأشورية . وكان فردريك ويلهلم كارل مولر (١٨٩٣ : ١٩٣٠م) Muller مديراً لمتحف علم الشعوب في برلين ، وقد أسهم في نشر الاكتشافات والآثار التي توصّلت إليها بعثة لوكوك في تركستان وآسيا الوسطى . كذلك اهتم فرينر هومل (المولود ١٨٥٤م) Hommel بالدراسات السامية والحضارة البابلية والأشورية . وتخصّص برينو ميسنر (المولود ١٨٦٨م) Meissner في اللغة والآثار البابلية والأشورية . وألّف برجشتراسر (١٨٨٦ : ١٩٣٣م) Bergestrasser في اللغة العبرية « الأصوات » ، كما كتب المدخل إلى اللغات السامية ، فضلاً عن كتاباته عن اللهجات العربية العامية في سوريا وفلسطين وتاريخ قراءات القرآن . وقد عمل المجمع العلمي البافاري على استكمال جهود برجشتراسر في بحوث قراءات القرآن وجمع المخطوطات المتعلقة بها بإشراف اوتو برتزل Pertzl . ووقف هنس هبينريش شيدر (المولود ١٨٩٦م) Schaeder جهوده على تاريخ الديانات الشرقية ولا سيما الإيرانية ، وقد تعلم اللغات السامية ، وكان أستاذاً للآداب الفارسية .

النمسا :

ولجت النمسا إلى الاستشراق عن طريق اتصالها السياسي بتركيا ، وأنشأت مدرسة شرقية للترجمة سنة ١٧٥٤م في عهد ماريا تيريزا ، وقد استدعت الحكومة الأب أنطون عريضة لتدريس العربية في جامعة فيينا . ونشر دي دمباي من طلابها

الأولين (١٧٥٦ : ١٨١٠م) De Dombey كتاباً في تاريخ العرب والمغرب الأقصى ، وترجم إلى اللاتينية قسماً من أمثال الميداني . كما قام بتدريس العربية إلى جانب الأب ياهـن (١٧٥٠ : ١٨١٦م) Jahn الذي اتجه إلى اللغة والأدب . وجاء برجشتال (١٧٧٤ : ١٨٥٦م) Purgstal فترجم سيرة عنترة بن شداد وما لم يسبق ترجمته من «ألف ليلة» ، كما تناول في كتاباته تاريخ الغساسنة ، وأعظم ملوك الاسلام ، وأحاديث النبي ، والألفاظ العربية في اللغة الاسبانية ، والأحكام الاسلامية ، وتاريخ الآداب العربية ، ومواقيت الصلاة والفروسية عند العرب ، فضلاً عن منشوراته ومترجماته ودراساته الأدبية وأبحاثه في تاريخ العرب والبيزنطيين والسلاجقة والعثمانيين والدروز ، وعلاقات فرنسا والباب العالي .

وتتابع المستشرقون النمساويون على نشر التراث الإسلامي، وبخاصة في المجالات التاريخية والجغرافية . ومن أمثلة ذلك : أن دنيـك نشر كتـاب المقريزي : « ملوك الاسـلام في الحبشة » ، ونشـر فيشر : قبط مصـر عند المقريزي ، أما كوش : فقد نشر « الأوائل » للسيوطي ، بينما نشر موجيك : «الوزراء والكتّاب» للجهشياري و«صفة الأرض» للخوارزمي و«رسم المعمور» لمحمد ابن موسى بن شاكر . وتعلم كرافت (١٨١٦ : ١٨٧٤م) Kraft في مدارس البندكتيين وعُني بدراسة النقوش والنقود والأيقونات ، وترجم كتاب «روضة البشرية في دولة بني مرّية» لابن الأحر . ونشر البارون كريمر (١٨٢٨ : ١٨٨٩م) Kremer «الاستبصار في عجائب الأمصار» كما نشر « المغازي » للواقدي و « الأحكام السلطانية » للماوردي فضلاً عن دراساته الأدبية . وعمل شبرنجر (١٨١٣ : ١٨٩٣م) Sprenger مديراً لمدرسة دلهي ومطبعة كلكتا ، ونشر «الإصابة» لابن حجر و « تاريخ الغزنويين » للعتبي « واصطلاحات الفنون » للتهانوي « والإتقان » للسيوطي ، كما ترجم جزءاً من « مروج الذهب » للمسعودي ، وله كتاب في سيرة النبي تعاون فيه مع نولدكه . وكتب داڤيد هنزيش مولر (١٨٤٩ : ١٩١٢م) Muller في آثار الصابئة ونقوش الحبشة وآثار جنوب الجزيرة العربية بمتحف فينا فضلاً عن أبحاثه في فقه العربية ، وتناول في معرض دراساته كتاب جغرافية جزيرة العرب للهمداني . وعني كاراباسك (١٨٤٥ : ١٩١٧م) بالنقود والورق والمنسوجات

والخطوط وما إلى ذلك من أبحاث الآثار والفنون . ودرس تينز (١٨٦٦ : ١٩١٨م) ثلاث عشرة لغة شرقية ، وبحث أصول العربية الأولى والآداب الجاهلية ، والمؤثّرات العربية على التركية والفارسية ، وطائفة اليزيدية عباد الشيطان وكتابهم المقدس ، وذلك إلى جانب دراساته الأدبية .

أسبانيا :

كان لأسبانيا صلاتها التاريخية المعروفة بالعرب والاسلام منذ العصور الوسطى . ويبدو أنه كان في صومعة ريبول في قطالونيا حتى القرن العاشر م مخطوطات عربية . وقد تُرجمت مؤلفات رياضية وفلكية هامة إلى اللاتينية في تلك البلاد وعن طريقها عرفتها أوروبا . وفي أسبانيا تعلم الراهب-جربرتو الذي أصبح فيما بعد البابا سيلفستر الثاني .

ظهرت مدرسة المترجمين في طليطلة في القرن ٧م التي تحولت إلى مركز ثقافي جليل الأثر ، وقد أسسها دون رايموندو أسقف طليطلة ونبغ فيها اليهودي هسباليني ، وترجمت مؤلفات ابن سينا والغزالي في الفلك والنجوم والطب وما نقله الشراح العرب عن فلاسفة اليونان . وتوافد على طليطلة طلاب العلم من الخارج وجُلُّهم من الانجليز مثل روبرتو دي كيتون الذي أنجز سنة **١١٤٣م** بإشراف الأب بدروتس كلوني **أول ترجمة للقرآن إلى اللاتينية** . وأنجز الثانية الكاهن ماركوس من طليطلة في **القرن ١٣م** بتوجيه الأسقف دون رودريجو خيمنيث دي رادا ، كما ألّف « التاريخ العربي » وجعل منه قصة ثلاثية : التاريخ القوطي والتاريخ الروماني وتاريخ محمد حتى غزو المرابطين للأندلس .

وزاد من أهمية الدراسات العربية خلال القرن الثالث عشر بالأندلس الجدل الديني ، وأسس رايموندو أوليو (**١٢٢٥ : ١٣١٥م**) المسيحي المتصوف **مدرسة الدراسات الشرقية في ميرامارا ١٢٧٥م** على أجمل سواحل مايوركا ، في الوقت الذي كان قد أسّس فيه البابا أنوريو الرابع مركز الدراسات الشرقية في روما وطلب من جميع أساقفة فيينا سنة ١٣١١م إقامة مدارس شرقية جديدة في أوروبا وكان

متحمّساً لهذه الدراسات . وفي عهد ألفونسو العاشر (١٢٥٢ : ١٢٨٤م) تزايد الاهتمام بالدراسات العربية، وبقيت طليطلة مركزاً لنشر الثقافة . وقد أمر العاهل الاسباني **بترجمة القرآن للاسبانية**، كما أوصى بترجمة كليلة ودمنة وسندباد ودرس موسيقى العرب ، ووضع كتاباً في الحكمة والفلك بمعاونة مترجمي طليطلة ، وأقام في إشبيلية مدرسة للّاتينية والعربيّة تضطلع بتعليم الطب والعلوم . وقد حفظت مدرسة المترجمين بطليطلة في القرن **١٣م** تراث الحضارة الاسلامية في مختلف جوانبها وأتاحت لألفونس في مثاليته النفاذ إلى كل ما هو إنساني ، ومن هنا جاء طابع كتابه « القوانين » معبِّراً عن هذه النزعة ، وتعدّدت التأثيرات المتبادلة بين الأدبين العربي والأسباني .

وفي القرن ١٥م أراد خوان دي سيمجوييا الاعتماد على ترجمة للقرآن عربية أسبانية لاتينية ، ولم يتمّ المشروع من جرّاء المعارضة التي لقيها لكن بقيت عناصره مخطوطات للدراسة .

وفي القرن ١٨م شهد عصر كارلوس الثالث اهتماماً جديداً بالدراسات العربية ، فأُدخلت تحسينات على دار الكتب الوطنية والإسكوريال . واستُقدم رهبان مارونيون لتبويب المخطوطات ودراستها . وفي سنة ١٧٦٠ : ١٧٧٠م نشر القصيري قائمته لمقتنيات دار الكتب العربية الأسبانية الاسكوريالية ، وترجم إلى اللاتينية مستخرجاً من « الإحاطة » و « اللمحة » لابن الخطيب ، كما وضع قائمة للمنظومات الأسبانية التي تستَمِدُّ أصلها من العربية .

وكان من عوامل نشاط الدراسات العربية الأسبانية : الفرنسيسكان الذين اتّصلوا بالشرق والأماكن المقدسة ، وترجم خوسيه انتونيو بانكيري رئيس كاتدرائية طرطوس كتاب « الزراعة » لابن العوام الأشبيلي ، ونشر الأب اليسوعي خوان أندريس (١٧٤٠ : ١٨١٧م) رسالة عن الموسيقى العربية، وكتب اليسوعي هرباس ايباندورو في فقه اللغة المقارن « قائمة اللغات » (١٨٠٠ : ١٨٠٥م) . وكان الدون باسكوال جايانجوس (١٨٠٩ : ١٨٩٧م) **أول أستاذ جامعي للعربية في جامعة مدريد** ، وقد نشر ترجمة جزئية « لنفح الطيب » للمقري بشروح وإضافات ،

والنص العربي « لتاريخ فتح الأندلس » لابن القوطية . وفي سنة ١٨٦٨م ترجم اميليو لافونت ايالكلمتارا صحيفة الحوادث المجهولة في القرن العاشر « أخبار مجموعة » . وبروح معادية للعرب كتب فرانشيسكو سيمونيط تاريخ المستعربين سنة ١٨٦٧م، وأنجز دراسة للحكم العربي لغرناطة سنة ١٨٨٠م، كما ألّف معجم المنطوقات الأيبيرية واللاتينية المستعملة بين المستعربين ١٨٨٩م .

وعكف دون فرانشسكو كوديرا إيشايدين (١٨٣٦ : ١٩١٧م) تلميذ جايانجوس على الأبحاث التاريخية ، ومن دراساته : أفول المرابطين واختفاؤهم من أسبانيا ، دراسات ناقدة للتاريخ العربي الأسباني ، دراسات في المسكوكات العربية الأسبانية القديمة . وقد عمل على إنشاء دار الكتب العربية الأسبانية ، ونشر عن طريقها ١٠ أجزاء من مخطوطات الأسكوريال العربية القيّمة ، وبذل من ماله في إنشاء مطبعتها العربية . ومن معاصريه إلدون إدواردو سابدرا الذي نشر جغرافية أسبانيا للإدريسي (سنة ١٨٨١ : ١٨٨٩م) ، ودراسة حول فتح العرب للأندلس سنة ١٨٩٢م ، كما كتب عن المرابطين سنة ١٩١٦م .

وكان خوليان ريبيرا تاراجوا البلنسي (١٨٥٨ : ١٩٣٤م) من تلاميذ كوديرا ، وقد عمل أستاذاً في سرقسطة فمدريد ، وتخصص في الأدب والموسيقى ، وكشف عن أصل الشعر الغنائي الأوروبي في العربية الاندلسية إلى جانب اللغات واللهجات الغاليسية والإقليمية . وقد كشف في مؤلف الأغاني لابن قزمان عن وجود اللهجة الرومانية التي كان يتفاهم بها المستعربون الأسبان، في تعايشهم مع العربية الفصحى التي كانت تغذيها الطبقات المثقفة ، وحصل على معلومات هامة في تاريخ بلنسية الإسلامي . وعثر في محفوظات كورونا دي أراجون على مستندات هامة للدبلوماسية العربية تبعث على الاهتمام بدراسة علاقات أراجون الدولية ـ وقد استكملها فيما بعد أنخيل جنثالث بالنثيا ، كذلك درس النظم التعليمية عند مسلمي الأندلس كما درس أعلام الفكر ودور الكتب عندهم . ومن جهوده العلمية ما كتبه عن أصول القضاء العالي في أراجون وعن موسيقى ألحان الفونس العاشر ، ثم نشره وترجمته لتاريخ قضاة قرطبة للخشني . وقد استطاع ريبيرا أن يجد أخيراً المفتاح لحلّ رموز الموسيقى الأوروبية في

العصور الوسطى ، وأوضح كيف أوجدت أسبانيا الإسلامية لهذا الفن تقليداً شرقياً كلاسيكياً شعبياً . وتظهر شهرة ريبيرا في مشروعه لوضع تاريخ للثقافة الاسلامية شرقية وأندلسية وعدم القنوع بالتاريخ السياسي .

وإلى جانب كوديرا وريبيرا نجد م . جاسبار روميرو الذي كتب في التاريخ ، وف . بونس بويجس الذي نشر محاولة لتصنيف المؤرخين والجغرافيين العرب الأندلسيين . وتخصّص إلدون ميجيل آسين بالاثيوس الأرجواني (١٨٧١ : ١٩٤٤م)ـ تلميذ ريبيرا ـ في الفلسفة والتصوّف ، وكشف عن تأثيرات متبادلة بين الفكرين الاسلامي والمسيحي . وله دراسات في الغزالي منها رسالته للدكتوراه عنه وقد طبعت بعنوان « روحانية الغزالي ومعناها المسيحي » ، وفي ابن رشد وقد تناول علاقة آرائه في العقيدة الإلهية بالقديس توما الأكويني ، كما أن له دراسات عن ابن حزم وابن العربي والأيات الاسلامية في الكوميديا الإلّهية ، وتأثير المسيحية على الإسلام . وكانت نظرية آسين حول الأثر الاسلامي في عمل دانتي محل هجوم شديد إلى أن عززتها مخطوطات أكسفورد وباريس التي درسها مونيوث سنديونوفي في « معراج محمد » سنة ١٩٤٩م وأنريكو ثيروبي في « السيرة والمصادر العربية للكوميديا الإلّهية » سنة ١٩٤٩م . وهذه المخطوطات منها لاتينية في باريس مثل « المعراج المحمدي » لهالمبزيج ، وفرنسية في أكسفورد مثل « سيرة محمد » لبونابنتورا داسييثا الذي عاش في عهد ألفونسو العاشر .

وكان لجهود كوديرا وريبيرا وآسين في مدرستهم التي تعاون فيها الأساتذة والطلاب آثارها ، فأخذ المستشرقون الأسبان يعملون مع مركز الدراسات التاريخية . ولمع من شباب الباحثين خوسيه سانتشس بيريث (المتوفي سنة ١٩٥٨ م) والذي تخصص في الدراسات الرياضية فأخرج « تاريخ الرياضيات العربية في أسبانيا » ، كما أخرج النص العربي لكتاب ابن بدر الموجز في الجبر مع ترجمته ، وكتاب تقسيم المواريث لدى المالكية ، وكتاب أبي زكريا عن الزراعة . وأسهم أنتونيو بربيتوبيبس في دراسة المسكوكات الأندلسية في القرن ٥ هـ/ ١١م . وخلف انخيل جونثالث بالنثيا (١٨٨٩ : ١٩٤٩ م) ريبيرا في أستاذية تاريخ اليهود والمسلمين في أسبانيا ١٩٢٧م، وله : « المستعربون في

طليطلة في القرنين ٧ و٨ م » وقد صدر في ٤ أجزاء ، وكتاب تاريخ أسبانيا الاسلامية ، وكتاب الإسلام والغرب، وكتاب تاريخ الفكر الأندلسي ـ الذي ترجمه الدكتور حسين مؤنس ونشر في مصر . وأُنشئت مدرسة الدراسات العربية سنة ١٩٣٣ م ومعها مركزان أحدهما في مدريد تحت إدارة آسين ، والآخر في غرناطة تحت إدارة دون أميليو جاريثا جومث. وفي سنة ١٩٣٩ م أُدمجت المدرسة في مدرسة الدراسات العبرية بإشراف المجلس الأعلى للأبحاث العلمية تحت إسم « معهد أرياس مونتانو » ، وبعد وفاة آسين ١٩٤٤ م سُمِّيت المدرسة « معهد آسين للدراسات العربية»، وفُصلت عن الدراسات العبرية وصار يدير المعهد جاريثا جومث ويشرف على **مجلة الأندلس** التي كان قد أصدرها آسين منذ ١٩٣٣ م . ومن محرريها دون ليوبولد توريس بالباس المتخصص في الآثار واللغويات ، وله مؤلفات عن مدن أسبانيا الإسلامية والمدافن الإسلامية ، وهو المحرر المساعد للقاموس الأسباني العربي الذي ينشره المعهد الثقافي الاسباني العربي . وتواصل مدرستا غرناطة ومدريد جهودهما .

وقد برز في الدراسات التاريخية دي كلاوديو سانتشت البورنوث وادي لكو وكوباد ونجو ، ومن دراساته الهامة « الباسك والعرب خلال القرنين الأولين من عصر الاسترداد » . ودرس الدبلوماسي أ . ديلاس كاخيجاس الأقليات الوثنية الدينية في أسبانيا في العصور الوسطى ، وكتب عن المستعربين . أما دون أميليو جاريثا جومث (المولود ١٩٠٥ م) فهو تلميذ آسين وقد عمل أستاذاً للعربية بجامعة غرناطة كما عمل سفيراً لبلاده في الشرق ، وعُني بالشعر الأندلسي ، وقد حصل على مخطوط قديم لابن سعيد اتّخذه أساساً لدراساته وقد جعل عنوان رسالته للدكتوراه « رواية عربية هي مصدر مشترك لابن طفيل وجريثان » ، وله أيضاً « نصٌّ عربي عن أسطورة الإسكندر » . واهتم بالشعر أيضاً دون بدرو مارتينيث مدير المركز الثقافي الأسباني بالقاهرة . ومن المستشرقين غير الاسبان الذين اهتموا بالدراسات الأندلسية أدولفو تشاك (١٩١٥ : ١٩٤٩ م) الذي رحل إلى أسبانيا لدراسة آثار الحضارة العربية هناك وأخرج « الشعر والفن العربي في أسبانيا » . ومن أعلام الدراسات الأندلسية دوزي الهولندي ، وهازنوج درينورج الذي صنّف

المخطوطات العربية في الإسكوريال ، وليفي بروفنسال الأستاذ بجامعتي الجزائر وباريس ، وهنري مدير دار بيلاسكث . ويقوم المعهد المصري للدراسات الاسلامية في مدريد بجهود مثمرة في مجال الدراسات الاسلامية وقد تعاقبت على الإشراف عليه ثلة من أعلام الباحثين المصريين في تاريخ الأندلس وأدبه مثل الأساتذة د. حسين مؤنس ود . عبد العزيز سالم وحالياً د . صلاح فضل الذي واصل البحث في التأثير الاسلامي على الكوميديا الإلٓهية .

البـرتغـال :

قام دير للفرنسيسكان يُعَلِّم العربية في البرتغال منذ أوائل القرن الثامن عشر ، كان من معلميه بابتستا Baptista وحنا صوصة De Souz (١٧٣٠ : ١٨١٢ م) الدمشقي المولد ، وله كتاب في الألفاظ البرتغالية المشتقة من اللغة العربية ، ونصوص لمؤرخي العرب في تاريخ البرتغال . وتتلمذ عليه فرنسيسكاني آخر هو مورا Mourra الذي نشر ترجمة برتغالية لتاريخ « روضة القرطاس » و « رحلة ابن بطوطة » . وأنشأ دي كاستل برانكو De Castel Branco مكتبة للمخطوطات العربية ، ووضع بمساعدة راهب بندكتي كتاباً في قواعد اللغة الكلدانية العامية مما كان يحكي بنينوى ، واستكمل كتاباً كان قد بدأه عمه في علم الهيئة عند العرب . وقام بتدريس العربية في لشبونه دافيد لوبس Lopes ، وله : نصوص عربية مع ترجمة برتغالية ، وكتابات برتغالية بحروف عربية في مراكش ، وأحوال البرتغاليين في مالابار الهندية لزين الدين ، مع تقديم وترجمة وشرح لأسماء الأماكن العربية في البرتغال ، ومسائل في الأصوات بالعربية والأسبانية ، وكتابات عربية متعلقة بالبرتغال .

روسيـا :

اتّصلت روسيا بالإسلام عن طريق الموجات التترية ، وتمثّل كتابات ابن فضلان مقدمات الاتصالات الأولى بين المسلمين وبين البلغار والروس ، ووجد

الإسلام مكانه داخل الأراضي الروسية. فلما نشط الاستشراق الأوروبي عزمت روسيا باعتبارها دولة كبرى تريد أن تأخذ مكانها في أوروبا المتمدِّنة ألا تتخلّف عن الركب، **فأرسل بطرس الأول خمسة شبان يتعلّمون اللّغات الشرقية في الشرق**، كما أمرت كاترين من بعده بتعليم العربية سنة ١٧٦٩ م . **واتصلت روسيا بالاستشراق الهولندي** ، وأفاد قيام المجمع العلمي الروسي حركة الاستشراق هناك ، إذ عُني بعض أعضائه باللغات السامية ومنها العربية . وكان بين هؤلاء باير Bayer (١٦٩٤ : ١٧٣٨م)، وكر Ker (١٦٩٢ : ١٧٤٠ م) . ثم ظهرت في بطرسبرج لأسباب سياسية **ترجمة للقرآن** .

ولكن لم ينتظم الاستشراق الروسي في حركة علمية إلا في القرن ١٩م، فدُرِّسَتْ العربية في أشهر جامعات روسيا : في قازان سنة ١٨٠٧ م حيث برز فرن (١٧٨٢ : ١٨٥١ م) Fren ، وفي موسكو سنة ١٨١١ م حيث برز بولديرف (١٧٨٠ : ١٨٤٢ م) Bolderv ، وفي بطرسبرج سنة ١٨١٨ م حيث درست الفارسية والتركية والمغولية . وكانت دراسة العربية تستغرق ٤ سنوات ، وتشمل الدراسة خلالها قواعد اللغة وأمثال لقمان ومختارات من كتب دي ساسي وكليلة ودمنة ومُعَلَّقة لبيد وكثيراً من سور القرآن وتاريخ تيمورلنك لابن عربشاه وملخَّصات من رسائل إخوان الصفا وألف ليلة وليلة ومقامات الحريري . ووجد تعليم اللغات الشرقية وبخاصة العربية مجالاً طيباً في الكلية الأرمنية التي أنشأتها عائلة دي لازارف Lazarv من أشراف الأرمن المهاجرين الى روسيا ، **وهناك قام بتدريس العربية** جرجس مرقص الدمشقي (١٨٤٦ : ١٩١١ م) ، وميخائيل يوسف عطايا الدمشقي (١٨٥٢ : ١٩٢٤ م) واضع المعجم العربي الروسي ومؤلف كتاب قواعد اللغة العربية والفرق بين الفصحى والعامية وقد ترجم فقرات من البهائية ، والشيخ محمد عياد الطنطاوي من علماء الأزهر(١٨١٠:١٨٦١م) .كما شارك في تعليم العربية هناك ١٤ **أستاذاً من الشام** منهم : وهبة خشّاب (١٨٥٤م)، وسليم نوفل (١٠٩٢م)، واسكندر قاسم بك العجمي المتنصر ، وتوفيق جبران قزما (كييف ١٩٢٨ م) الذي نقد ما كتبه المستشرق كريمسكي عن عربي أرّخ لدخول الروس في النصرانية سنة ١٩٢٧ م ، وف . قلزي (١٨١٩ : ١٩١٢م)، وفضل

الله حروف (١٨٢٦ : ١٩٠٣م). **ثم أخذ المستشرقون الروس يضطلعون بتدريس العربية بأنفسهم** . وكانت عناية جامعة قازان مُوجَّهة في الأكثر إلى الإسلام ، وظهرت أول ترجمة للقرآن إلى الروسية على يد سبلوكوف (١٨٠٤ : ١٨٩٠م) Sabloukov ، كما ظهر قاموس عربي روسي في قازان سنة ١٩٠٣م لبندلي صليبا جوزي الذي كان أصلاً من القدس . وحين انتقل تدريس العربية إلى معهد الرهبان الأرثذوكس بقازان اتّجهت الدراسة إلى فهم القرآن ومقابلته بالإنجيل ، كما انتقلت الدراسات الشرقية من جامعة موسكو إلى كلية لازارف وعُنيت بالتربية في الشرق . وازدهرت الدراسات الشرقية في جامعة بتروجراد حتى ثورة أكتوبر سنة ١٩١٧م ، وظهرت صحافة أدبية للاستشراق الروسي .

ومن رواد الاستشراق الروسي : جان ميخائيلس (١٧١٧ : ١٧٩١ م) Michaelis الذي ألّف في العربية والسريانية والعبرية ، وبولديرف Bolderv (١٧٨٠ : ١٨٤٢ م) الذي تلقى على دي ساسي وقد عمل في جامعة موسكو ونشر معلّقتي الحارث بن حلّزة وعنترة ومختارات عربية ، وخ . فرن Fren (١٧٨٢ : ١٨٥١ م) الذي ترجم للروسية رحلة ابن فضلان ، وب . دورن (١٨٠٥ : ١٨٨١ م) Dorn المولود في ألمانيا والذي تلقى دراسته للغّات الشرقية هناك وقد درّس في معهد مركوف وبطرسبرج وأشرف على المكتبة الآسيوية والمتحف الأمبراطوري . وقد قام دورن بترجمة تاريخ الأفغان ، وبحث نشأة الاسلام في فارس والمؤلفين الذين سبقوا إلى دراسة الموضوع ، كما درس وضع القبائل في آخر خلافة بغداد ، والأيقونات والنقود التي خلفها التتر في روسيا . ومن أشهر كتاباته ما تناول فيه تاريخ الاسلام بين الشعوب غير العربية الأصل ، وبخاصة تاريخ الخزر والقفقاس والكرج . وأخرج بجهوده منشورات عن المخطوطات الشرقية بدار الكتب ودار الآثار الأسيوية في بطرسبرج ، والمخطوطات الشرقية التي عثر عليها في رحلاته في أوروبا وأمريكا .

كذلك برز ف . جيرجاس (١٨٣٥ : ١٨٨٧ م) Guirgass ، وقد نشر الأخبار الطوال للدينوري ، كما أخرج حقوق النصارى في البلاد الاسلامية ومعجماً

عربياً روسياً ، وتاريخاً للأدب العربي بالروسية . وقد نال ف . روزين (١٨٤٩ : ١٩٠٨ م) Rozen جائزة عن بحثه في شاهنامة الفردوسي ، ودرس على فليشر في ليبزج ، وله أبحاث عن الشعر الجاهلي وتاريخ يحيى الانطاكي وحبيب المنبجي كما كان ممن شارك في نشر تاريخ الطبري . واهتم كريستيانوفيتش Christianovisch بالموسيقى عند العرب ، بينما عكف كوالويسكي (١٨٠٠ : ١٨٦٠ م) Kwalewisky على دراسة العربية والتركية والتترية ، ونشر المخطوطات القديمة . ورحل برزين (١٨١٨ : ١٨٧١ م) Bersine في ديار الشرق وعُني بالاسلام بصفة خاصة ، فكانت له دراسات في المصادر الاسلامية وعلاقة الاسلام بالحضارة ، وفي اليزيدية والنصارى في ما بين النهرين والشام ، والمُجدِّدين في الشرق ، كما كتب عن رحلاته ومشاهداته في العراق والشام ومصر . وكتب خانيكوف (١٨١٠ : ١٨٧٩ م) Khanikov في آثار بخارى وسمرقند والأدب الفارسي ، كما نشر ميزان الحكمة للخازني وترجمه للإنجليزية ، وكتب عن رحلته إلى فارس وآسيا الوسطى ، وكان يعمل قنصلاً في تبريز . ونشر بتروف Petrov « طوق الحمامة » لابن حزم ، كما شارك كرمسكي Karimsky في نشر المخطوطات العربية . ونشر جوتوالد (١٨٢٢ :١٨٩٧ م) Gottwald «تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء» لحمزة الأصفهاني وترجمه إلى اللاتينية ، كما نشر معجماً للقرآن والمعلقات . ونشر داود خڤولسون (١٨٢٠ : ١٩١١ م) Khwalson ما ورد في « الأعلاق النفيسة » لابن رستة عن الروس والصقالبة وشعوب البلقان وترجمه للروسية ، كما بحث ما نقله العرب عن آثار البابليين الأقدمين . وترجم جان روفزرن (١٨٩٤ : ١٩٢٢م) Rouvzern « حيّ بن يقظان » ، وكتب في فلسفة ابن طُفَيْل ، وكاد أن ينهي ترجمة « كليلة ودمنة » .

وبعد الثورة الشيوعية اتجه الاتحاد السوفييتي إلى الاهتمام بالدراسات الشرقية إبرازاً لسياسته بالنسبة للقوميات في إطار الفكرة العالمية ودولتها، ومن هنا عمل على رعاية الدراسات الشرقية في الجمهوريات الشرقية في آسيا الوسطى والقوقاز وأوكرانيا ، بينما صار معهد شعوب آسيا في أكاديمية العلوم السوفييتية في موسكو وفرعه في لننجراد أكبر مؤسسة علمية للدراسات الشرقية في

الاتحاد السوفييتي . وهناك معاهد للاستشراق تابعة للأكاديميات القومية في طشقند وتفليس وباكو ، وذلك بجانب فروع الدراسات العربية القائمة في معاهد البحوث العلمية المتخصِّصة في الآداب العالمية والفلسفة والتاريخ والاقتصاد والإنثوجرافيا وغيرها ، فضلاً عما في جامعات موسكو ولينجراد وازبكستان وأذربيجان وجورجيا وغيرها . وتُدَرِّس اللغة العربية في معاهد كثيرة بوساطة اللغة الروسية أو اللغات القومية في الجمهوريات الآسيوية حيث تُدَرّس في مستوى المدارس أيضاً .

وقد واصل الاتحاد السوفيتي الجهود الرائدة للاستشراق الروسي في جمع المخطوطات ونشرها، وبلغت المخطوطات العربية في معهد شعوب آسيا في لينجراد نيفا و١٢ ألف مجلد، كما تملك طشقند وباكو وتفليس وخركوف وقازان وبيرفان ومخاش قلعة وغيرها ثروات كبيرة من المخطوطات العربية ، وأضخمها بمعهد الاستشراق بأكاديمية العلوم بازبكستان الذي يضمّ ٨٠ألف مجلد بالعربية والتاجيكية والأزبكية والفارسية وغيرها ، وبينها مخطوطة عربية ترجع إلى ٣٤٤ هـ ـ ٩٥٥م . ويقوم المستشرقون السوفييت بفهرسة هذه المخطوطات وتحقيقها ونشرها، وقد صدرت فهارس للمخطوطات العربية في لينجراد وطشقند وخركوف وجورجيا وباكو وبيرفان ومخاش قلعة ، وممّن أسهم في ذلك إجناتيوس كراتشكوفسكي ، وم. ساليه، وت. شوموفسكي ، وأ . سميرنوف ، وأ . كوفاليفسكي ، وم . سلطانوف ، وم . سعيدوف . . . . . الخ .

وأخرج الكسندر شمدت A. Schmidt فهرس المخطوطات العربية في طشقند ، كما ترجم الخراج لأبي يوسف ، وأنجز سلسلة من ترجمات المصادر العربية في تاريخ آسيا الوسطى . وصدر في باكو كتابان يترجمان فصولاً من «تاريخ اليعقوبي» و«فتوح البلدان» للبلاذري لها أهميتها بالنسبة لتاريخ أذربيجان وما وراء القوقاز. ونشر أ . كوفاليفسكي «رسالة ابن فضلان» ، كما نشر بحث ف. بارتولد « أنباء عربية عن الروس » . ودرس ب. زاخو دير ما ذكره المروزي من جغرافيي القرن ١٢م عن البلدان الشمالية. ونُشرت مواد علمية عن تاريخ التركمان وتركمانيا مستقاة من كتب المؤرخين، والجغرافيين العرب . وفي باكو نُشرت أجزاء من

« تاريخ ابن الأثير » و« معجم البلدان » لياقوت مما يتعلق بأذربيجان . وهكذا اتّصلت جهود الجمهوريات الشرقية السوفييتية على دراسة المخطوطات العربية ونشر ترجمات المصادر في تاريخ شعوب هذه المناطق .

ويعتبر كراتشكوفسكي Kratchkovski (١٨٨٣ : ١٩٥١م) تلميذ شميدت هو مؤسس المدرسة الروسية في الاستشراق الأكاديمي على حدّ تعبير ج . شرباتوف وباثيل بولجاكوف . وقد تتلمذ أيضاً على نيقولاي ميدنيكوف (١٨٥٥ : ١٩١٨م) ، الذي جمع أخبار المؤرخين والجغرافيين العرب الأقدمين عن فلسطين مع ترجمتها وشرحها ، كما أخرج جداول للأفعال العربية . وكان روزين مرشداً لكراتشكوفسكي في المرحلة النهائية من دراسته ، وتولّى فاسيلي بارتولد مناقشة الباحث في موضوعه « العرب في حكم المهدي » . ورحل كراتشكوفسكي إلى الشام ومصر ، وحاضر في الجامعة اليسوعية للقديس يوسف في بيروت ، وكان من محاضريها شيخو ولامانس ونالّلينو ، وتعرّف على جرجي زيدان وأمين الريحاني ، كما تعرّف على أحمد تيمور وابنه محمود تيمور . وكرّس كراتشكوفسكي جزءاً من جهوده لدراسة العربية الدارجة ، وقد بدأت جهوده قبل الثورة الروسية ، وكان له ولتلاميذه فضل تطوير الدراسات العربية الكلاسيكية والحديثة في الاتحاد السوفييتي . وله كتاب أرّخ فيه للاستشراق الروسي، وترجمة للقرآن تنشر في الاتحاد السوفييتي مع شروح كراتشكوفسكي له . ولا تنسى جهوده في المكتبة الجغرافية العربية وكتابه الضخم عن الفكر الجغرافي العربي. ومن بين نيّف وأربعمائة وخمسين أثراً لكراتشكوفسكي، نجد ٢٥٠ أثراً مخصصاً لقضايا الأدب العربي. **وقد وضع الاستشراق الروسي مواد جديدة في متناول العلم ، وأمكن الاطلاع بفضل كراتشكوفسكي مثلاً على كتاب «الاعتبار» لاسامة منقذ ، فضلاً عن دراساته المتعددة في الشعر العربي . وله بحث خاص في الرواية التاريخية في الأدب العربي المعاصر ، كما قدم نظرة تفصيلية** مُرتّبة للأدب العربي الحديث خلال الربع الأول من القرن العشرين ، وكتب عن جرجي زيدان وسليمان البستاني والزهاوي وأمين الريحاني واليازجي وطه حسين ومحمود تيمور وميخائيل نعيمة ومي . وعملت موسوعة الاتحاد السوفييتي للآداب العالمية التي قامت بفضل

مكسيم جوركي في خلال الأعوام ١٩١٩ ـ ١٩٢٥م على نشر تراجم وترجمات لأعلام الفكر العربي وإنتاجهم ، منها القديم مثل « كتاب الاعتبار » لأسامة بن منقذ وكتاب « حيّ بن يقظان » و « أمثال لقمان » و « كليلة ودمنة » و « ألف ليلة وليلة » و « طوق الحمامة » لابن حزم ، ومنها الحديث لطه حسين وتوفيق الحكيم ومحمد عبده . ويذكر كراتشوفسكي في مقاله عن جوركي أن ممثّلي الأدب العربي رأوا فيه كتاباً ثورياً يدافع عن الطبقات المظلومة ، كما يذكر أن تولستوي معروف عند العرب أكثر من أي شعب آخر في الشرق الأدنى . وحين تُوفّي كراتشوفسكي دُفن في مقبرة فولكوفو بلننجراد إلى جوار الشيخ محمد عياد الطنطاوي . واتّجه تلاميذه إلى التخصص في المجالات المتعدّدة ومنهم : ياكوفسكي في تاريخ العرب ، وبرتيلس في الأدب العربي والفارسي ، ويوشمانوف في النحو ، وتسيرتيلي Tscrteli في النحو واللغة الدارجة ولهجات آسيا الوسطى ، وبيلانيف في المخطوطات والأدب .

وقد كشف فكتور بيليابيف مخطوطة مجهولة الكاتب عن تاريخ الحركة العباسية ، وقام ببحثها ت. مزيانيفيتش. كما كان للمستشرقين الروس دراسات في الكتابة والنقوش العربية ، منها بحث فيراكراكشكو فسكايا عن شواهد القبور في صدر الإسلام ، ومقال ف . بيليابيف عن الرقوق العربية في موسكو ولينجراد. وفي مجال الدراسات المتعلقة بتاريخ البلدان العربية واقتصادها أسهم كلٌّ من: ف. بارتولد ، وف. جورد ليفسكي ، أ . باكوبوفيتش ، يفغيني بيليابيف ، فلاديمير لوتسكي ، بوريس زاهودير ، كيلبيرج وغيرهم ، وذلك إلى جانب الذين أسهموا في الدراسات الأدبية واللغوية . وقد اكتشف لغة العرب القاطنين في آسيا الوسطى السوفييتية ودرسها ج. تسيرتيلي وأ. فينيكوف . وظهر القاموس العربي الروسي الكبير لخرلمبي بارانوف ، كما درست ك. كاشتاليوفا (١٨٩٧ : ١٩٣٩م) مصطلحات القرآن . وكتب ي . بيليابيف المتخصص في تاريخ العصور الوسطى والدراسات الإسلامية عن طوائف الإسلام . كما ترجم ف. بيليابيف فصولاً من تاريخ الطبري ووضع بحثاً مونوجرافياً كبيراً لكتاب الصولي ، بينما توصّل أنس خالدوف لأجزاء لم تُنشر من تاريخ البيروني . وصدرت الرسالة الثانية لأبي دلف الخزرجي في لننجراد مع ترجمة وتعليق بقلمي ب. بولجاكوف وأ.

خالدوف . ونشر الأخير كتاب «المنازل والديار» لأسامة بن منقذ . ويُدرس في طشقند على نطاق واسع تراث أبي الريحان البيروني ، وقد تُرجم للروسية كتاباه « الآثار الباقية » ، و « تحقيق ما للهند من مقولة » . كذلك تُرجمت للروسية والأزبكستانية مراسلات ابن سينا مع البيروني . وترجم المستشرق اللينجرادي أ . بيلنتسكي مؤلف البيروني في علم المعادن ، كما أتمّ ب . بولجاكوف تحقيق النصّ العربي لمخطوط البيروني الفريد « تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن » وهو يترجم للروسية ، وقد نشر النصّ العربي في مجلة « معهد المخطوطات العربية » التابع لجامعة الدول العربية . كذلك صدر بالروسية « عجائب الهند » لبزرك بن شهريار . كما تُعَدُّ ترجمة « لمقدمة ابن خلدون » وكتاب « البخلاء » للجاحظ ، وظهرت ترجمة الجزء الأول من تاريخ الجبرتي .

وتتوالى الرسائل العلمية التي تقدّم إلى الجامعات السوفييتية على أساس دراسة المخطوطات والآثار العربية . ومنها رسالة الدكتوراه التي تقدم بها أ . كوفاليفسكي عن ابن فضلان ، ورسالة بافل بولجاكوف عن معلومات الجغرافيين العرب في القرنين التاسع والعاشر عن آسيا الوسطى ، وأظهرت أولجا فرولوفا في رسالتها أهمية فصول تاريخ ابن الأثير المتعلقة بتاريخ شعوب الإتحاد السوفييتي ، وبحث أ . نالبانديان وس . شليابتشيان في رسالتهما سياسة العرب الإدارية والاقتصادية في أرمينية أيام الخلافة العربية ، وأوردت م . نيماتوفا معلومات عن تاريخ أذربيجان بين القرنين ١٤ و١٦م نتيجة تحليل رموز كتابات عربية وغير عربية . وعند دراسة كتب أبي بكر الرازي الكيميائية اكتشف أ . كريموف مخطوطة في طشقند من كتاب « سر الأسرار » ، وعلى أساس مخطوطة فريدة أخرى كتب تيودور شوموفبسكي رسالة عن الإرشادات البحرية لأحمد بن ماجد البحار العربي الذي أرشد فاسكودي جاما في رحلته إلى الهند . ودرست تيناتينا-مارجفيلا شفيلي المواد العربية المتعلقة بآثار القوقاز ، كما تناولت راسلة بيتسي شوستير الآثار التاريخية لابن مسكويه . وأبرز آ . شاهسوفاريان أهمية التراث الفني لابن سينا ، وبحث يوري رافادوفسكي مصادر ترجمة حياته . وبحثت س . باتسييفا نظريات ابن خلدون في فلسفة التاريخ ، وحلّل زليقين آراء الكواكبي الاجتماعية

والسياسية . وذلك إلى جانب الرسائل والدراسات في الجوانب الأدبية واللغوية وما يتناول الدراسات السامية في مجموعها . وقد امتازت سنو ما بعد الحرب الأخيرة بتزايد مطبوعات الأدب العربي باللغات الروسية والأوكرانية والأذربيجانية والكازاخية والتاجيكية والأزبكستانية وغيرها .

هذا وللاستشراق الروسي دوره الكبير في الدراسات البيزنطية ، بحكم الصلات التاريخية والثقافية ، وقد أفاد في هذا المجال أيضاً الدراسات الاسلامية بحكم علاقاتها الوثيقة بالدراسات البيزنطية . وقد تصدّرت تلك الدراسات أعلام من المؤرخين الروس مثل: فازيلييفسكي ، استروجسكي ، فازيلييف . . . الخ .

بولندا :

ترجع صلات بولندا بالشرق والاسلام إلى التجار والرحالة العرب الذين قصدوها فيما قصدوا من البلاد السلافية بين القرنين ٨ و١٠م ، وخلّفوا نماذج من سلعهم ونقودهم في متاحفها . كما ترجع إلى الحجاج البولنديين إلى القدس الذين كتبوا عن البلدان العربية التي اجتازوها . ثم جاءت الموجات التترية فزادت الاتصالات ، ونزل التتر المسلمون بولندا دون أن تنصرف وجوههم عن الشرق منار الاسلام . وأخيراً انحصرت العربية في علماء الدين ، وكتب المسلمون البولندية بحروف عربية ، وحفظت بولندا مخطوطات فارسية ووثائق دبلوماسية مع سلاطين تركيا وشاهات فارس وخانات القرم .

وظهرأوّل تفسير للقرآن سنة ١٨٣٠م وأول ترجمة له سنة ١٨٥٨م بقلم جان بوزاكي . بينما ترجم كريستوف دسيرسك الوثائق التركية ، وأعدّ صمويل اوتفينوفسكي فهرس الوثائق الشرقية في المحفوظات الملكية ، وصنف باسكوفسكي في تاريخ الأتراك والمواجهة بين القوزاق والتتر . وترجم سارسكي قصائد عربية ، كما ترجم ستاركوفييكي القرآن . وعمل في بولندا كثير من المترجمين الأرمن الذين كانوا على صلات بالشرق ، واشتهر منهم يسوعيون من أعلام المستشرقين ، ثم عمل مترجمون شرقيون حتى أخذ البولنديون زمام العمل

في هذا المجال . وفتحت ظروف السياسة والحرب مزيداً من سبل الاتصال بين بولندا والشرق .

وقد عرفت ثمار الفكر العربي طريقها إلى بولندا عن طريق **الترجمات اللاتينية** وتأثرت بالاستشراق الأوروبي . فعمل الملك ستانيلاس أوجست على جمع المعاجم وكتب اللغات الشرقية ، وأخذ العلماء يُعْنَوْن بالمخطوطات والآثار الشرقية . وانتشرت ترجمات للتراث الشرقي بلغات أوروبية غير بولندية لألف ليلة ومقامات الحريري وقصائد جلال الدين الرومي وحافظ الشيرازي ورسائل فارسية . وكان لهذه الترجمة أثرها في الادب البولندي . ومن رواد المستشرقين البولنديين رادزفيل Radziville الذي طوّفّ في بلدان الشرق في أواخر القرن ١٦م وزار الشام ومصر وكتب عن رحلاته ومشاهداته . ومن مشاهير مستشرقي بولندا في القرن ١٧م منينسكي Meninsky صاحب المعجم الضخم للّغات التركية والفارسية والعربية مع ترجمة مفرداته إلى اللاتينية والفرنسية والألمانية والبولندية ، وقد ترجم قصائد لحافظ الشيرازي . ويلاحظ أن الظروف التاريخية القاسية التي تعرضت لها بولندا قد أثّرت على نشاطها العلمي ومن بين مجالاته الاستشراق ، فقد تشتّتت جهود المستشرقين البولنديين بين البلدان واللغات المختلفة . فاتجه كازيمرسكي Kazimiriski إلى فرنسا وأخرج القاموس العربي الفرنسي وترجم القرآن للفرنسية ، وإليها اتجه خودزكو Chodzco العليم بالفارسية ونشر مباحثه هناك ، ورحل سيانكوفسكي Siankovski إلى الشام ومصر . وظل الأمر كذلك حتى استعادت بولندا شخصيتها السياسية بالاستقلال. وقد أنشأت بولندا مدرسة اللغات الشرقية باستانبول (١٧٦٦ : ١٧٩٣م) لتخريج مترجمين على غرار « شباب اللغات الفرنسيين » وسخت الحكومة بالمنح على البعثات إلى الشرق . **وعنيت باللغات الشرقية كليات اللاهوت في الجامعات الكاثوليكية** في كراكاو وفيلنو منذ القرن ١٨م ، ثم في وارسو وكفوف وبولوك منذ مطلع القرن ١٩م . كما درسها البروتستنتيون بمعاهدهم في برسلاو وجداتسك وتستسين .

ومن الرحالة البولنديين في الشرق سكوفسكي J. Sekovski الذي تتلمذ على

أنطون عريضة في أوائل القرن ١٩م، والأب اليسوعي ريلو (١٨٠٢ : ١٨٤٨م) Rillo الذي أعان على إنشاء جامعة القديس يوسف ببيروت، وحين تولى رئاسة الكلية الأوربانية بروما (نسبة إلى مؤسسها البابا اربان الثامن Urbano VIII) عمل على تنظيم المخطوطات الشرقية بها .

وفي مطلع القرن العشرين أنشأ جان كريزيفوزفسكي **مركز الدراسات الشرقية في وارسو** . وصار إمام المستشرقين البولونيين تارا كوفالسكي (١٩١٩ : ١٩٤٢م) أستاذ فقه اللغات الشرقية . وأشرف سموجورزفسكي تلميذ كراتشكوفسكي على الدراسات الشرقية في جامعة فلوف ، وبعد أن كانت العربية تابعة للدراسات السامية أو اللاهوتية في جامعة وارسو استقلت سنة ١٩٣٤م وقام أنانياس زاجاتشكوفسكي بتدريس التركية . كما دُرست العربية بالمعهد الشرقي في وارسو منذ عام ١٨٣٢م إلى جانب الدراسات الشرقية في كليات الحقوق والعلوم السياسية والكليات الشرقية . وأقيم في بيروت معهد بولندي للدراسات الفارسية له مكتبة قيّمة وقد أشرف عليه كوسياتكوفسكي .

وبعد الحرب الأخيرة نظمت الدراسات الشرقية في بولندا بأربعة مراكز : المعهد الشرقي بجامعة وارسو وعلى رأس الدراسات التركية فيه مدير المعهد أنانياس راجاتشكوفسكي ، وعلى رأس الدراسات العربية بيلافسكي ، وعلى رأس الدراسات التاريخية تريجمان ، وبالمعهد قسم للشرق الأقصى . ثم هناك معهد فقه اللغات الشرقية بجامعة جامبلونيا في كراكاو، وعلى رأس الدراسات العربية فيه مديره ليفيكي ، وعلى رأس الدراسات التركية فلودزيميرس زاجاتشكوفسكي وعلى رأس الدراسات الفارسية ميخايسكي وعلى الإفريقية ستوبا . أما لجنة الدراسات الشرقية بمجمع العلوم بوارسو فهي أكاديمية تضم المستشرقين المتخصصين يديرها أنانياس زاجاتشكوفسكي . وهناك لجنة المستشرقين المتفرعة من مجمع العلوم بوارسو ويديرها ليفيكي . ولهذه المراكز مكتباتها ، أما مكتبة برسلاو التي وضع بروكلمان فهرس مخطوطاتها العربية والفارسية والتركية والعبرية سنة ١٩٠٠م ثم ديشتر سنة ١٩٣٣م فقد أتت الحرب الأخيرة على معظم مخطوطاتها . وهناك

مكتبات المتحف الوطني بكراكاو ، ومجمع العلوم ومعهد فقه اللغات الشرقية . ويشرف الآن ليفيكي وأنانياس زاجانشكوفسكي على وضع فهرس المخطوطات العربية والفارسية والتركية والتترية والعبرية في مكتبات بولندا العامة والخاصة . وهناك مجلّات أكاديمية للاستشراق البولندي .

المجر :

للمجر اتّصالاتها بالشرق والإسلام ولا سيما بالأتراك ، وقد تعلّم الموظّفون المجريون لدى الأتراك التركية والعربية ، ودخل الإسلام المجر وشغل المجريون بالبحث فيما يتعلق بموطنهم الأصلي وأسلافهم المنقرضين بالشرق بعد هزيمتهم على أيد البشناق . وقام روسيني Rossynai بترجمة «كليلة ودمنة» ، وأخذ الشباب يتجهون لدراسة اللغات الشرقية بخاصة العبرية والعربية ، ورحلوا لهذا الغرض إلى هولندا والمانيا . ومنهم جون أوري (١٧٢٤ : ١٧٩٦م) Uri الذي درس في هولندا ونشر «بردة البوصيري» ، ونظم تقويم المخطوطات الشرقية العربية والعبرية والكلدانية والسريانية والقبطية والتركية والفارسية بالمكتبة البودلية بعد أن التحق باكسفورد . وتعلم شارل رفيكسكي (١٧٣٦ : ١٧٩٣م) Ch. Revicsky في مدرسة ماريا تريزا للسفراء والقناصل ، واتصل بالمستشرق الإنجليزي وليم جونس ونشر منظومات من الشعر الفارسي . بينما درس فرنسيس دومبي (١٧٥٨ : ١٨١٠م) Fr. Dombey في فينا ، وعكف على دراسة تاريخ المغرب الأقصى وألّف في فقه النحو العربي والفارسي . ودرس شاندور كوروش جوما (١٧٨٤ : ١٨٤٢م) Csoma العربية والتركية والفارسية والعبرية في الكلية البروتستنتية ، وزار تركيا وإيران وأفغانستان ، وقضى ٧ أعوام يتعلم لغة التبت في معهد بوذي أصدر بعدها معجماً إنجليزياً تبتياً ، كما أقام فترة في مكتبة الجمعية الأسيوية بكلكتا . **وتبرز بين مراكز الدراسات الشرقية في المجر** : الكلية البروتستنتية في ترانسلفانيا ، والمعهد الشرقي ، ومعهد وسط آسيا في جامعة بودابست ، والمعهد العلمي اليهودي ، ومكتبة مجمع العلوم المجري ، ومتحف الفن الأسيوي .

وقد نشر جورجي كانيورسكي (المولود ١٨١٩م) Kanyurski أول أجرومية

عربية مشروحة بالمجرية . وتخرج الكونت جيز كون (١٨٣٧ : ١٩٠٥م) Kunn من جامعة جوتنجن برسالة عن المصادر العربية والفارسية لتاريخ المجر القديم ، وألّف كتاباً في المصنفات الطبية ودراسات عن أصول الأتراك . كما بحث ويجيف توري (١٨٦١ : ١٩٠٦م) Thury وآمن فامبيري (١٨٣٢ : ١٩١٣م) Vambery لغات وسط آسيا واللهجات التركية . وتخرّج ولهلم باخر (١٨٥٠ : ١٩١٣م) Bacher من برلين، وله دراسات في : موسى بن ميمون، التطور التاريخي للغات السامية، تاريخ اليمن ، المستعمرات اليهودية في بلاد العرب . وبرز الأب كموشكو (١٨٧٦ : ١٩١٣م) Kmosko في السريانية والعربية ، وبيتر هاتالا (المتوفي ١٩١٥م) في الأجرومية العربية وفقه اللغات السامية ، بينما اشتهر سالمون أسزترن (المولود ١٨٧٩م) Asztern بدراساته في تاريخ الإسلام وفقهه ، وله « صوت الأخلاق في القرآن » و « الجهاد في أحكام الشريعة » .

وبـرز في الاستشراق المجري جولدتزيهر (١٨٥٠ : ١٩٢٩م) Goldzeiher وهو يهودي ، وقد درس في برلين وليبزج وبودابست ورحل إلى الشام ومصر وتعرف بالشيخ طاهر الجزائري ومحمد عبده وعلماء الأزهر ، وتعمق في أصول اللغات السامية . واشتهر بدراساته في عقائد الإسلام ومذاهبه وفرقه وحركاته الفكرية ، وقد حاضر في مؤتمر المستشرقين بلندن عن داود الظاهري سنة ١٨٨٣م ، كما جمع كتبه وكتب ابن حزم . وله مؤلفاته وأبحاثه ومقالاته ومحاضراته الكثيرة ، وكان يستعمل الألمانية والفرنسية والإنجليزية ، وضمّت مكتبته ٧٠٠٠ مجلد عليها مذكراته وتعليقاته وقد باعتها أسرته للمكتبة العبرية بالقدس . ومن أشهر مؤلفاته : اليهود ، الجدل عند الشيعة ، الأساطير عند اليهود ، الإسلام ، العقيدة والشريعة في الإسلام ـ وقد تُرجم للعربية ، مذاهب التفسير الإسلامي ـ وقد تُرجم للعربية . كذلك نقل جولدتزيهر إلى الألمانية : توجيه النظر إلى علم الأثر لطاهر الجزائري ، والعقائد والشرائع عند المرجئة والقدرية والمعتزلة، والمستظهري في فضائح الباطنية . ومن أبحاثه : أثر إسرائيلي في أسماء اللّه الحسنى ، الفقيه في الإسلام ، رسالة في السامري وعجل الذهب ، نقد كتاب الطوّاسين لماسينيون ، وذلك إلى جانب دراساته في الأدب العربي .

ومن تلاميذ جولدتزيهر: الأب كموشكو، ثم شاندور كيجل (١٨٦٢ : ١٩٣٠م) Kigel الذي تخصّص في دراسة الأدب الفارسي. وقد نشر هللر (١٨٧٣ : ١٩٤٥م) Heller «أعمال جولدتزيهر العلمية» بتقديم ماسينيون. ونشربونات مونكاجي (١٨٦٠ : ١٩٣٧م) Monkacsi دراسات مستفيضة عن مجموعة اللغات الفنوأجرية Finno-Ugric (لغات شعوب الشمال والشمال الغربي والشرق من أوروبا ومنها الفنلدية والهنجارية والبلغارية والإستوائية) واتصالها بالمصطلحات التركية والتترية، وأحصى المفردات القوقازية في اللغة المجرية. ويعتبر أوريل شتين (١٨٦٢ : ١٩٤٣م) Stein من كبار الأثريين المتخصصين في آسيا الوسطى والصين وإيران والعراق، وهناك متحف يحمل اسمه في نيودلهي. ودرس فيلموس بروهلي (١٨٧١ : ١٩٤٦م) Pruhle التركية والفارسية والعبرية والعربية، واشتهر بمصَّنَفْه في تاريخ الأدب العثماني وتاريخ الأدب الياباني ، فضلاً عن دراساته في قواعد اللغة التركية ولهجات القوقاز التركية ، ومقارنة قواعد اللغات في شرقي آسيا . وعمل المستشرق المجري عبد الكريم جرمانوس (المولود ١٨٨٤م) Germanus أستاذاً زائراً بكلية اللغة العربية بجامعة الأزهر ، وقد درس اللغات السامية وألّف عن الأدب العثماني وتاريخ الجامعات في المجر بعد الفتح التركي ، كما عُني بالتاريخ الإسلامي . ومن كتاباته : « الحركات الحديثة في الإسلام » ، « الأدب التركي الحديث » ، « دور الأتراك في التاريخ الاسلامي » ، فضلاً عن دراساته اللغوية والأدبية ، وقد ساح ودرس كثيراً في ديار الشرق . وكتب جيولا نيميس (المولود ١٨٩٠م) Nemess في تاريخ المجر أثناء الحكم العثماني . وعكف شوموجي (المولود ١٨٩٩م) J. Somogyi عن التاريخ الإسلامي ومقابلة نصوص المؤرخين العرب ، وبذل جهداً في التنقيب عن مجموعة كاملة للمنتظم لابن الجوزي ، وحاضر في جامعة هارفارد بالولايات المتحدة عن تاريخ الحضارة الإسلامية . واتجه لاسلو راشوني (المولود ١٨٩٩م) Rasony إلى الدراسات التركية فكتب في أصول الأتراك وقواعد لغتهم، بينما اتجه سيجموند تلجدي Telegdi إلى الأدب الفارسي ومقارنة اللغات الشرقية . وكان لكاروي تسيفليدي (المولود ١٩١٤م) Tzivlidy أبحاثه عن المصادر العربية للتاريخ المجري القديم ، وله رسالة عن أسفار ابن فضلان وأخرى عن الخوارزمي ومباحث في تاريخ قدماء المجريين .

تشيكوسلوفاكيا :

وقد كان لموقع تشيكوسلوفاكيا في وسط أوروبا أثره في عدم اتصالها المباشر بالشرق ، إلا أن الثقافة العربية التي فاضت على أوروبا لم تعدم مسلكاً إلى تشيكوسلوفاكيا . ومن أعرق الآثار الأدبية التشيكية المكتوبة بالسلافية القديمة في أواخر القرن التاسع قصة نزول القديس سيريل Cyril حوالي ٨٥١م بالشرق العربي ، ومحاوراته مع علماء المسلمين وتقديره لهم وترجمته المبكرة لآيات من القرآن إلى اللاتينية . كما تناول المؤرخون باللاتينية والتشيكية ذكر الأراضي المقدسة في فلسطين ورحلات الحج إليها، ومنهم : مارتن كريفوستي Krivousty (١٤٧٧م) ، ومارتن كابتنيك Kabatnik الذي استكمل طوافه بالشام ومصر (١٤٩١ - ١٤٩٢م) ، وألقيل هارانت Harant الذي تنقّل سنة ١٥٩٨م بين فلسطين وسينا ومصر . وقدّر العلماء التشيك منذ القرن ١٤م تراث العرب العلمي في الطب والفلك والفلسفة ، ودرسوا ابن رشد وابن سينا الذي أُنزلت مصنفاته خير منزلة بين القرنين ١٥و١٧م في مصنفات الطب التشيكية .وقد أبرز فضل هذين العلمين من أعلام الفكر الإسلامي جنيك فاكلافوف Vaclavuv وجان سلختا Salachta . كما أبرز فضل الرازي جان سرني Cerny . ولقيت مصنفات علماء المسلمين في الفلك وعلى رأسهم الفرغاني ، وفي الكيمياء التي تميز فيها جابر بن حيان ـ عناية بتفسيرها والتعليق عليها . وما زالت ترجمات حنين بن إسحق تجد مكانها في المكتبات العامة .

وكتب التشيك في تاريخ البلدان العربية وجغرافيتها وعقائدها وعاداتها. ومن ذلك كتاب برايدنباك Breidenback ١٤٥٨م عن بيت المقدس وسيرة محمد . ولما توتّرت علاقات التشيك بالأتراك ظهرت كتب الجدل الديني التي يمثلها كتاب بيدوفك Budovec . وخلال الشدائد التي مرّت بتشيكوسلوفاكيا رحل بعض أبنائها إلى الشرق مثل كومنسكي (المتوفي سنة ١٦٧٠م) Komensky ، ثم عاد إليها بعد ذلك رهبان من أبنائها بتراث من الصين والهند ومصر والحبشة وغيرها من ديار الشرق . وكان قد نزل من هؤلاء بمصر راهبان فرنسيسكيان خلال النصف الأول

من القرن ١٨م : هما ريمار Rimar وبروتكي Prutky الذي نجح في بلوغ الحبشة عن طريق البحر الأحمر ، وقد خلف الراهبان خرائط ووثائق نفيسة احتفظت بها مكتبات الأديرة. فلما استعادت تشيكوسلوفاكيا شخصيتها السياسية بعد الحرب العالمية الأولى أخذت مسارها العلمي ونهضت الدراسات الشرقية المنهجية ، ومن روادها : دبروفسكي (١٨٢٩م) Dabrovsky وسافاريك (١٨٦١م) Safarik . وفي النصف الثاني من القرن **١٩م** تأثر الاستشراق التشيكي بالاستشراق الألماني ، وبرز في اللغويات بصفة خاصة هروزني Hrozni وليكسا Lexa وكوشت Kosut . **وفي مقدمة مراكز الدراسات الشرقية التشيكية** جامعة تشارلس براغ وفيها تُدرس اللغات السامية والآداب العربية وتاريخ الإسلام .

ويُعدُّ دفوراك (١٨٦٠ : ١٩٢٠م) Dvorak تلميذ كوشت مؤسساً للدراسات الشرقية في تشيكلوسلوفاكيا ، وله آثاره في الشعر العربي . وقد تتلمذ عليه موزيل (١٨٦٨ : ١٩٤٤م) Musil ، الذي رحل الى الشرق وتولى التدريس في مدرسة الكتاب المقدس للآباء الدومنيكان بالقدس ، وتعددت رحلاته وتعرّف إلى القبائل ، واكتشف قصير عمرة ، وله أبحاث دقيقة عن البلدان والآثار والكتب العربية . ومن دراساته : خصائص البدو ، وشمالي الحجاز ـ الذي نقل للعربية ، وبادية العرب وشمالي نجد ، ومملكة تدمر وعرب الرولة . وكان من تلاميذ دفوراك أيضاً :روزيكاRuzicka الذي اشتهر بنظريته في مخارج الحروف ودراساته الأدبية . كذلك كان من تلاميذه : تاور Tauer وكان أستاذاً للتاريخ الفارسي وألّف في تاريخ العرب وحملة سليمان الأول على بلغراد . ومن تلاميذ روزيكا وتاور : هربك Herbeck المتخصص في العلاقات العربية السلافية والتاريخ العربي ، وستبكوفا Stepkova المعنيّة بالنقود الإسلامية ، وبوليفكوفا Polivkcova المتخصّصة في الدراسات الإسلامية ، وكارليك Karlik المشتغل بالعربية الذي عمل على وضع معجم تشيكي عربي ، وبتراشاك Petracak المهتم بالنحو والأدب العربي والسامي وله نبذة عن الاستشراق التشيكي . وقد اتجه ريبكا (المولود ١٨٨٦م) Rypka إلى الدراسات التركية والفارسية ، وله دراسات عن أثر العربية في الأدبين الفارسي والتركي . وعرفت الجامعة المصرية بول كراوس (١٩٠٤ : ١٩٤٤م) P. Kraus

الذي اهتمّ بدراسة جابر بن حيان ونظرياته العلمية والعقائدية ، كما نشر وترجم نصوصاً عبرية وسريانية في الكتابات الإسماعيلية ونصوصاً عربية في تاريخ الأفكار العلمية في الإسلام ، وله منشوراته ودراساته في إفلوطين عند العرب وابن رشد وابن المقفع ومحمد بن زكريا الرازي وأبي حاتم الرازي والبيروني والسهروردي والحلاج والجاحظ وحمزة الأصبهاني .

ثم شق الطريق جيل جديد من المستشرقين التشيك من ممثّليه : فيسيلي Vesely وصادق Sadek وبانتوشك Pantucek وأوليفريوس Oliverius . وازدهرت الدراسات العربية في تشيكوسلوفاكيا على يد باكوس Bakos العالم بالسورية القديمة وتلميذه دروزديك Drozdik .

الدنمــرك :

يعود الاستشراق في الدنمركّ إلى الاهتمام بالتوراة على أثر حركة الاصلاح الديني ، وقد تأثّرت في ذلك بألمانيا . وسار الاستشراق بطيئاً في أول أمره ، ثم اقتفى خطى ألمانيا في نشاطها بعد ذلك . ومن رواد الاستشراق الدنمركي : باتروس الذي أرسله ملك الدنمرك الى الشرق ١٦٥٩ م لدراسة لغاته وحصر مخطوطاته ، وكال (١٧١٤ : ١٧٧٥ م) Kall الذي ألف كتاباً عربياً للمبتدئين ، وزايجا (١٧٥٢ : ١٨٠٩ م) Zaega وهو دنمركي المولد إيطالي الإقامة عُني بدراسة الحضارة المصرية . كما زار موردين Morden مصر ١٧٣٥ م . ووجهت الدنمرك بعثة إلى جنوبي بلاد العرب باقتراح رئيس الوزراء برنستورف Bernstorff وعلى رأسها فون هافن Von Haven والسويدي بهر فورسكال Behr Forskal ، واشترك فيها نيبور (١٧٣٣ : ١٨١٥م) Neibuhr الذي درس الفلك . وقد سارت البعثة ١٧٦١م إلى القسطنطينية والاسكندرية حيث قامت بأبحاث أثرية وجغرافية وطبيعية ونباتية في شمالي مصر وسيناء ، ثم عرجت على جدة ومخا من موانىء شبه الجزيرة العربية . وتولى نيبور رئاسة البعثة بعد أن تُوفِّي رئيسها نتيجة شدة الحرارة ، وطاف باليمن ٨ أشهر وقابل الإمام ، وواصل السير إلى بمبـاي ، كما رحل من مسقط إلى العراق وزار أطلال مدن أشورية وفارسية وقصد موضع برسبوليس . وفي عودته زار البصرة وبغداد فالموصل

فحلب ، وعرج على قبرص ثم عاد الى موطنه عن طريق الشام وآسيا الصغرى . وقد أصدر كتبه الشهيرة عن رحلاته ، كما نشر كتاب فورسكال عن حيوان ونبات مصر وبلاد العرب ، وكانت أبحاث نيبور الشرقية رائدة في اتّجاهاتها .

وقد درس رسموسن (١٧٨٥ : ١٨٢٦ م) J . L . Rasmusen ما ورد عن جبل القاف في الأساطير العربية وجعل ذلك موضوعاً لرسالته ، وتتلمذ على دي ساسي وكتب عن تجارة العرب وما عرفوه عن روسيا واسكندناوة في العصور الوسطى ، وعن حمزة الأصفهاني صاحب تاريخ العرب قبل الاسلام وعلاقات العرب والفرس قبل الإسلام، وترجم «ألف ليلة وليلة». ودرس أدلر (١٧٥٦ : ١٨٣٤م) Adler عقائد الربانيين والتلمود ، ووضع قائمة لمخطوطات دار الكتب الملكية بكوبنهاجن ، واشتغل بمقارنة السريانية واليونانية وكتب التوراة العبرية ، ودرس النقود العربية وبخاصة الكوفية، وبحث تاريخ الدروز واستفاد في دراسته «تاريخ أبي الفداء» من أوراق المستشرق الألماني ريسكة Reiske . أما هـ . رسموسن (١٨٥٣ : ١٩٠٤ م) فقد درس الفارسية والسنسكريتية ، وتعمّق في دراسة التصوف الفارسي وحافظ الشيرازي ، كما ترجم نصوصاً هندية إلى الدنمركية . وتتلمذ فان مهرن (١٨٢٤ : ١٩٠٧ م) Van Mehren على كاهن دنمركي صار سياسياً بارعاً هو مونراج D . G. Monrag ، كما درس العهد القديم والفارسية على أولسهوسن Olshausen والعربية على فيشر ، وله كتاب عن علم البيان عند العرب وفهرس لمخطوطات دار الكتب الدنمركية . وكان من آثار رحلته إلى مصر ١٨٦٧ : ١٨٦٨ م أن عمل على نشر مؤلفات شمس الدين الدمشقي الجغرافية ، ووضع بحثاً عن طبوغرافية القاهرة، وله كتاب «العالم في العصور الوسطى»، فضلاً عن دراسات في الاسلام وفلسفته وتصوفه ، وخلّف مباحث عدة في النقود . وعني تسبرن رسموس (١٨٤٧ : ١٩٢١ م) Rasmus بالدراسات العربية الأندلسية ، فدرس ابن زيدون ، وتعاون مع هيبرج Heiberg على نشر ترجمة الحجاج لأصول الرياضيات ، كما تعاون مع بجرنهو Bjornho على نشر الجداول الفلكية للخوارزمي ، وله رسالة في الثقافة العربية في العصور الوسطى . وتتلمذ بوهل فرنفر (١٨٥٠ : ١٩٣٢ م) على دراسات فليشر ووليتش وفلهوزن ، وزار الشام ومصر وتركيا ، ونشر وصفاً جغرافياً

لفلسطين حاول فيه تحديد مواقع الأماكن المذكورة في الكتب القديمة ، ونشر قاموساً عبرياً عربياً مقارناً ، كما ألّف عن محمد وتعاليمه ، وعُني بدراسة الشيعة . وجاء كريستنسن (١٨١٥ : ١٩٤٥ م) Christensen فتخصص في الدراسات الفارسية وكتب عن رباعيات عمر الخيام وأمبراطورية الساسانيين ـ وقد ترجم الكتاب الأخير إلى العربية ، كذلك كتب عن اللهجات الإيرانية كما أفاد من المصادر العربية ، وله دراسات في المزركية والزرادشتية . واتجه أويسترب (١٨٦٧ : ١٩٣٨ م) Oestrup إلى دراسة التركية والعربية العامية ، وأفادته رحلاته في مصر والشام ومعلوماته عن آسيا الصغرى ، فأصدر دراسات طبوغرافية عن صحراء الشام ووصف مصر ، فضلاً عن دراساته في ألف ليلة وحكايات العامة والمجاملات الشرقية وأسطورة هوميروس ، ونشر أجزاء من ابن الأثير وأبي شامة ، وألّف موجزاً في تاريخ الاسلام وفي اللغةالعربية ،إلى جانب كتاباته عن الشرق الحديث : المغرب ومصر وتركيا والاسلام في القرن التاسع عشر ، وله كتاب عن العملة العربية والتركية . وتتلمذ عليه دي فونتناي (المولود ١٨٨٠ م) De Fontnay وقد عني هذا بآسيا الشرقية وثقافتها، وكتب عن الكلمات العربية الدخيلة في اللغات الأوروبية وبخاصة الأيسلندية ، وعن الحكايات القديمة والخيالية وحكايات البدو في الشعر العربي القديم . وترك جودمي بيتر دي همر (١٨٩٧ : ١٩٤٥ م) Gudme Peter de Hemmer دراسات في تاريخ الاسلام وبلاد العرب والشام ودولة الساسانيين والشرق الأقصى والحضارة العربية في العراق والشام ، إلى جانب ترجمة كتب عربية إلى الدنمركية .

ويُلاحظ أن كثيراً من المستشرقين الدنمركيين ـ شأنهم شأن غيرهم من المستشرقين ـ قد استهلّوا دراساتهم باللاهوت ، ومنهم جـ . ل . رسموسن وأدلر وهـ . رسموسن وفان مهرن وبوهل فرنفر ودي همر ، ومنهم من استهلّ بالدراسات السامية التي كانت وثيقة الصلة باللاهوت أيضاً ، وقد عُني بدرسون (المولود ١٨٨٣م) Pederson بدراسة اللاهوت واللغات السامية ، وتلقّى على فيشر وسنوك وهوجرنجة وجولدتزيهر ، وأعد رسالته عن « القَسَم » في اللغات السامية ودواعيه والقَسَم في الاسلام . وله كتاب (إسرائيل) في ٤ أجزاء تناول الحياة الفكرية والاجتماعية للإسرائيليين الأوائل ، كما تناول أصول المعتقدات في الأشياء

المقدسة والإلهية، وعاون في وضع قاموس عربي كان قد فكر فيه فشر. وزار مصر والشام ، واتصل بالأزهر وكتب عنه . وأدخل على الدراسات الشرقية الدنمركية الدين والفقه والفلسفة والتصوف إلى جانب الشعر والنحو ، وله دراسات عن الاسلام والثقافة الاسلامية والتصوف الاسلامي والكتابة العربية والثقافة العبرية العربية ، وقد وازن في كتابه « الريبة عند اليهود » بين حياة اليهود قديماً وفلسفة الحياة عند العرب .

السويد :

واستهلّت السويد أيضاً حركتها الاستشراقية بدراسة اللاهوت واللغات السامية. ونجد من الرواد هولومبوي Holomboe الذي وضع ترجمة للتوراة واستخلص جغرافيتها وأعدّ خريطة لفلسطين ،وله أبحاث في ألفاظ التوراة وأبطالها ، وفي الإسلام بالهند كما درس ما دخل من السنسكريتية إلى السويدية ، ونشر «كليلة ودمنة» بترجمة ألمانية . ونشر الكونت لينربرج أمثال أهل الشام ١٨٨٣م ، ومضى في نشر رسائل وحكايات عربية مع ترجمتها وشرحها،كما نشر شرح ديوان زهير بن أبي سلمى. وتوالى على نشر ذخائر من التراث العربي في الأدب واللغة والفلسفة موبزج ونيبرج وبروخ. وقد رحل زترستين (المولود ١٨٦٦م) Zettersteen في طلب المخطوطات الشرقية في الغرب والشرق وأخرج منشورات في اللغة والسيرة والفنون والشعر العربي ، وله ترجمة وملحق لإيضاح القصائد الدينية في مذهب البهائية نقلاً عن مخطوطات المتحف البريطاني ودار الكتب الوطنية بباريس ودار الكتب الملكية ببرلين ، كما أنّ له كتابا في تاريخ الرسول والخلفاء وفي القرآن ، وقد نشر طبقات ابن سعد . ونشر تورنبرج (١٨٠٧ : ١٨٧٧ م) Tornberg جزءاً من « حسن المحاضرة » للسيوطي وفتوح الفرنج لبلاد المسلمين نقلاً عن ابن خلدون « والمغرب في أخبار المغرب » لأبي زرع الفاسي مع ترجمته الى اللاتينية ، كما نشر « الكامل » لابن الأثير « وخريدة العجائب » لابن الوردي ، ووصف المخطوطات الشرقية في مكتبة أوباسلا .

فنلندا :

وفي **فنلندا** نشر كرسيكو (المولود ١٨٨١م) حائية ابن الفارض بشرح النابلسي ، ونشر بكويست « المُغْرِب » لابن سعيد .

الولايات المتحدة الأمريكية :

وكان أول ما عُنيت به الولايات المتحدة الأمريكية من اللغات السامية : العبرية، فإن التديّن قد دفع شعبها إلى دراسة التوراة . . . ثم اتجهت الى الهيروغليفية والمسمارية ، وأخيراً أقبلت على العربية حين أدركت صلاتها بالعبرية والسامية .

وقد كانت اتّصالات أمريكا بالشرق حديثة بالطبع . . . ومن أدواتها الهامة : **المؤسسات التعليمية الأمريكية في الشرق ، والجاليات العربية الشامية المهاجرة الى تلك البلاد** . . . . فضلاً عن نصيب أمريكا في رحلات الكشف عن منابع النيل وما تهيّأ لها من فرص العمل أثناء حكم خديوي مصر اسماعيل .

لقد نزلت البعثات التبشيرية missionaries الأمريكية لبنان وأنشأت أول مدرسة لتعليم البنات في الأمبراطورية العثمانية سنة ١٨٣٠ م ، وأتبعها الدكتور كرنيليوس فانريك مع المعلم بطرس البستاني بأخرى في عبية سنة ١٨٤٧ م ، وقد نقلها من بعد الدكتور دانيال بلس (١٨٢٣ : ١٩١٦ م) إلى بيروت باسم الكلية السورية الإنجيلية سنة ١٨٦٦ م ، ثم اتّسعت وعُرفت بالجامعة الأمريكية . ونقل إيلي سمث **مطبعة** أمريكية من مالطة الى بيروت ١٨٤٣ م لتصدر عنها كتابات أساتذة الجامعة الأمريكية ببيروت بالعربية والإنجليزية وقد تعاون مع هؤلاء كُتّاب العربية .

واحتذى نفر من العلماء في الولايات المتحدة حذو إنجلترا وفرنسا فأنشأوا جمعية آسيوية ١٨٤٢ م كانت أهدافها مأخوذة من أقوال المستشرقين الفرنسيين . وقد عمدت هذه الجمعية الى نشر كتب عن أمهات التراث العربي مثل«ميزان الحكمة» للخازني ، وتولّى أمرها سلسبري Salisbury ودي فورست De Forst فنشرا دراسات عن تاريخ الشرق وجغرافيته وأديانه وعاداته . وزاد نشاط الاستشراق بعد خروج أمريكا من الحربين العالميتين ، واتجاهها إلى العمل على نطاق واسع في عالم مفتوح . ولم يكن في جامعات الولايات المتحدة ١٨٧٠ م إلا أستاذ للسنسكريتية يلقي دروساً في العربية كمادة تابعة للعلوم الدينية واللغات السامية ، ولم تُدرس التركية والفارسية . ثم وُجدت دراسات عليا في العربية في بعض

الجامعات ، وفيما عدا ذلك لم تدرس العربية إلا في المعاهد الدينية ومدارس الجاليات العربية واليهودية . أما الآن فتهتم كبريات الجامعات الأمريكية بالحضارات والديانات في آسيا وأفريقية ، وبخاصة جامعة كولومبيا التي أعدت خططاً للدراسات المتعلقة بالشرقين الأدنى والأقصى بالاتفاق مع معاهد أخرى متعددة . وقد أصبح عدد المعاهد والجامعات المعنية بالعربية ١٦ وبالفارسية ٥ وبالتركية ٥ وبالأندونيسية ٤ وبالأوردية ١ [١] . ومن أشهرها : جامعات هارفارد Harvard (التي كانت كلية ١٦٣٦ م وصارت جامعة منذ ١٧٨٠ م ومركزها في كامبردج) وييل Yale (١٧٠١م في نيوهافن)، وبرنستون Princeton (١٧٤٦م)، وكولومبيا Columbia (١٧٥٤م في نيويورك) وبنسلفانيا Pensylvania (١٧٦٥م في فيلادلفيا) ، وميتشجن Michigan (١٨١٧ م) ، وكاليفورنيا California (١٨٦٨ م) . **ومن المكتبات التي تضمّ كنوز التراث من بلدان الشرق** : مكتبة الكونجرس (١٧٧٨ م) بواشنجتن Washington ، ومكتبة نيويورك NewYork Pub-lic Library ، ومكتبة نيوبري (١٨٥٥ م) Newberry في شيكاغو ، ومكتبة فيلادلفيا (١٩٣٧م)، ومكتبتي جامعتي ييل وبرنستون ثم مكتبة الجامعة الأمريكية ببيروت . ولهذه المكتبات قوائمها المُنظَّمة التي وضعت بإشراف كبار المتخصصين . **ومن المتاحف الأمريكية المتصلة بالدراسات الشرقية** : المتحفان السامي والإفريقي ومتحف فريير في واشنطون ، ومتحف الفن في سان فرنسسكو ومتحف رورنج في نيويورك ، وتحتفظ كلها بمجموعات من نفائس الفن الاسلامي . وهناك مؤسسات تعمل على تشجيع بعض الدراسات والاتصالات العلمية ويصيب الدراسات الشرقية نصيباً منها مثل مؤسستي روكفلر وفورد ، وترحل بعثات أثرية أمريكية الى بلدان الشرق ، مثل بعثة جامعة برنستون في سوريا ، وبعثة متحف رورنج في آسيا ، وبعثة جامعة ييل في دوراأوروبس (صالحية الفرات) . كما تقوم **جمعيات علمية لدراسات الشرقين الأدنى والأقصى** وتصدر صحف أكاديمية في هذه الدراسات .

---

(١) تصاعد الاهتمام بالدراسات الإسلامية في الجامعات الأمريكية بصورة ملحوظة منذ السبعينات .

ومن رواد الاستشراق الأمريكي : إيلي سميث Smith (المتوفي ١٨٥٧ م) الذي نقل المطبعة الأمريكية من مالطة ، وتعاون مع المعلم بطرس البستاني وكان متضلعاً في السريانية ، ونقلا معاً التوراة إلى العربية . وخلف سميث على هذا العبء : كرنيليوس فـان ديك Van Dyck (١٨١٨ : ١٨٩٥ م) الهولندي الأصل الأمريكي المولد ، واستعان على ذلك بثقات المستشرقين وبخاصة فلايشـر ورويدجر وأعلام العرب . وقد تعلم العربية على أيدي بطرس البستاني والشيخين الأمير واليازجي ، وأخرج ابنه إدوارد فهرست ببليوجرافي أسماه «اكتفاء القنوع بما هو مطبوع» . كما نشرت المطبعة الأمريكية ببيروت كتباً علمية ليوحنا ورتسبت (١٨٢٧ : ١٩٠٨ م) Wortsbet وهو من أصل أرمني ، وللدكتور جورج بوست (١٨٣٨ : ١٩٠٩ م) Post. ثم نجد منشورات أوثق صلة بالدراسات الشرقية لجووت Jowett الأستاذ في شيكاغو وقد نشر جزءاً من«مرآة الزمان» لابن الجوزي صحح فيه نسبة الكتاب . واشتهر رودلف برونو Brunow (١٨٥٨ : ١٩١٧ م) الألماني الأصل المولود في أمريكا في ميدان الأشوريات ، وأشرف على حفريات حوران ، وله : كتاب الخوارج وكتاب الموشى وجزء من الأغاني ومختارات من النثر العربي . وكتب ويلسون Wilson عن استيلاء روسيا على شرقي فارس والبهائية . وكان لوالتر باتون Patton دراساته عن ابن حنبل . وعني هارفر بورتر Porter (١٨٤٤ : ١٩٣٣ م) بالآثار والنقود العربية ، وله معجم للإنجليزية والعربية ومختصر لتاريخ بيروت .

وتولّى تشارلز واطسون Watson تأسيس **الجامعة الأمريكية في القاهرة** سنة **١٩١٩ م** ، ومن كتاباته : الإسلام في سومطرة ، والوطنية في الاسلام . واشتغل هسكنس Haskins بآثار العلم العربي على غربي أوروبا وبخاصة انجلترا ونشر أبحاثه في مجلة التاريخ البريطاني ، وتناول أدلرد أوف باث وهنري بلانتانجة وميخائيل سكوت . واهتم ريفستال (١٨٨٠ : ١٩٣٦ م) بالآثار الاسلامية . ونشر رتشارد جوتهيل (١٨٦٢ : ١٩٣٦ م) Gotthell «ولاة مصر» للكندي مع فهرس وتقديم . وكان لسميث Smith بحوث عن الأعداد الهندية والعربية بمعاونة كاربنسكي وجنستورج وغيرهما ، فضلاً عن دراساته في تاريخ الرياضيات وإقليدس وعمر

الخيام . واتجه ستار Starr إلى العلاقات البيزنطية الاسلامية ، ومن دراساته : بيزنطة وفتوح العرب ٥٦٥ : ٦٣٨ م ، وبيزنطة في سوريا وفلسطين . ومن آثار فينكل Finkel : رسالة القيان للجاحظ ، ومصدر لتاريخ العلوم عند العرب واليهود . أما كاربنسكي المولود عام ١٨٧٨ م Karpinski فقد نشر «الجبر والمقابلة» للخوارزمي عن الترجمة اللاتينية لروبرت أوف تشستر ، فضلاً عن مشاركته لسميث في بحث الأعداد الهندية والعربية .

وتتلمذ ونكان بلاك ماكدونالد (١٨٦٣ : ١٩٤٣ م) Macdonald على نيكولسون وسخاو ، وأسّس بعد طوافه في الشرق مدرسة للبعثات في هارتفورد ، وأنشأ بمعاونة زويمر (١٨٦٧ : ١٩٥٢ م) Zwemer صاحب الدراسات في علاقات المسيحية والاسلام مجلة « عالم الإسلام » The Muslim World ، كما أنشأ بمعاونة سارتون Sarton مجلة إيزيس Isis ، وله دراسات في علم الكلام والفلسفة والفقه . أما ويلسون Wilson فله دراسات في الصوفية والشعر الفارسي . وترك سبرنجلنج Sprengling دراسات في الشعر الصوفي العبري وبعض الآثار والمحفوظات وأصل الزيدية وكليلة ودمنة . وكان كومارازوامي (١٨٧٧ : ١٩٤٧ م) Coomaraswamy من خبراء الفنون الاسلامية وقد تناولت كتاباته القرآن ورسوم العرب والكتابة العربية والتركية والفن الإيراني والمعدنيات الاسلامية والرمز في الأقواس . ونشر تشارلز توري (المولود سنة ١٨٦٣ م) Torry كتاب «فتوح مصر» لابن عبد الحكم ، إلى جانب دراسات أخرى منها بحث عن الدراسات الشرقية في أمريكا . وتتلمذ تشارلز آدمز (المولود ١٨٨٣ م) Ch. Adams على مكدونالد وسبرنجلنج ، وعُيِّن مديراً للمدرسة اللاهوتية في العباسية ثم لمعهد الدراسات الشرقية بالجامعة الأمريكية في القاهرة ، وقد عُنِي بالتعليم أكثر من التأليف ، وله : الإسلام والتجديد في مصر - وقد ترجم للعربية .

ثم نصل إلى جورج سارتون (١٨٨٤ : ١٩٥٦ م) Sarton المولود في بلجيكا والأمريكي الجنسية ، وقد برز في تاريخ العلم ، كما درس العربية وتولى التدريس في كلية المقاصد الاسلامية ببيروت ، وزار الشام ومصر وشمالي أفريقية ، وأجاد كثيراً من اللغات الشرقية والغربية ، ونزع إلى بيان فضل العرب

على الفكر العلمي . وقد نُشرت مؤخّراً ترجمة عربية لأقسام من كتابه في تاريخ العلم وبعض دراساته الأخرى في آثار العرب على الفكر الإنساني . وأقبل ألن واطسون Watson البريطاني الأصل على الدراسات الأسيوية والنظريات الفلسفية عند العرب والهنود ، وله كتاب عن البوذية ودراسات قانونية عن نساء الصحراء .

ومن المعنيين بدراسات الشرق الأدنى في الولايات المتحدة الباحثة نابيه أبوت Abbott وهي عربية الأصل ، ولها دراسات عن عائشة وقرّة بن شريك والخيزران وزبيدة وأديرة الفيوم من أوراق البردي وبعض أوراق البردي العربية والأبجدية العربية القديمة ووثائق عن مصر وإدارتها في أوائل القرن ١٨ م والحضارة الحديثة في مصر . وقد عمل إدوين كلفرلي (المولود ١٨٨٢ م) Calverly في مجلة عالم الاسلام وشركة الزيت العربية الأمريكية والجامعة الأمريكية بالقاهرة ، ومن أبحاثه : القُرّاء العرب ، العبادة في الإسلام ، الوهابية ، إحياء العلوم للغزالي .

ومن أعلام الاستشراق الأمريكي فيليب حتي Philip Hitti اللبناني الأصل الأمريكي الجنسية ، الذي كان له نشاطه في جامعة برنستون ومكتبتها ، وقد عرّف بالدراسات العربية والاسلامية في برنستون ، وله مؤلفات في تاريخ العرب وتاريخ الشام ولبنان ترجمت إلى العربية ، ونشر «كتاب الاعتبار» لأسامة بن منقذ ، وله دراساته في اللغات السامية والفرق الاسلامية وبخاصة الدروز ، كما عرض أصول النظم الاسلامية معتمداً على ما ورد في فتوح البلدان للبلاذري . وقد عاون على تمحيص معجم فلايشر فردّ ألفي كلمة إنجليزية إلى أصولها العربية ، وكانت قد تسرّبت إلى الولايات المتحدة عن طريق الأندلس والدردنيل والشرق الأوسط .

كذلك كان من المستشرقين الأمريكيين المعاصرين بايارد دودج (المولود ١٨٨٨ م) Dodge وقد أعدّ فهرس للنشاط الثقافي في القرون الأربعة الأولى من الهجرة بالاعتماد على ما أورده كتاب الفهرست لابن النديم كما أنّ له دراسة عن الأزهر . وتولى وليم البرايت (المولود سنة ١٨٩١ م) Albright التنقيب عن الآثار في سيناء وبيحان ، وله أبحاث عن المصطلحات المصرية السامية وآثار فلسطين والكتاب المقدس . وعُني أرثر جفري Jeffery بالدراسات القرآنية فنشر : المصاحف

للسجستاني ، مختصر القراءات الشاذة لابن خالويه ، القرآن وزيد بن علي ، أبو عبيد والقرآن . وتعاون مع مندلسون في دراسة طريقة كتابة القرآن في سمرقند . وفي مجال العقائد الاسلامية كان لجفري دراسات في الجدل الاسلامي المسيحي ، ونبي الاسلام ، والحركات الاسلامية ، ومقارنة الأديان ، ورسائل عمر بن عبد العزيز ، وليون الثالث . كما كانت له دراسات عن البيروني ومحمد اقبال ومرجوليوث . وعني برافمان Bravmann باللغات السامية واللهجات العربية والنحو والمقارن . واتجه نيكل Nykl إلى الدراسات الأندلسية ، فترجم «طوق الحمامة» لابن حزم إلى الإنجليزية ، ونشر أزجال ابن قزمان بحروف لاتينية ، وكتاب «الزهرة» ، وله دراسات عن ابن حزم والشعر العربي في الأندلس سنة ١١٠٠ م ، وأغنية شعبية مغربية ، وأثر العربية الأندلسية في الشعراء الجوالين ، وسيرة ابن قزمان ، وكتابات عربية في البرتغال . وتعاون مع سيرنجلنج في دراسة الشعر الصوفي العربي . ودرس وليم بوبر Popper على نولدكه ، وجاب الشرق وتنقل بين البدو والحضر ، وتخصّص في الدراسات العبرية فنشر كتاباً عن شعيب وشعره ، كما عُني بالعربية وعصر المماليك ، ومن دراساته : ابن تغري بردي ، ألف ليلة وليلة ، ونقد السخاوي ، وله دراسات مقارنة في أسانيد المقريزي وابن تغري بردي . وقد صنف زملاؤه وتلاميذه كتاباً في الدراسات الشرقية أهدوه له نشره فيشل .

واتجه فرانز روزنتال Rosenthal إلى دراسة التاريخ والمؤرخين العرب وعمل على ترجمة «مقدمة ابن خلدون» . كما تناول آثار فلسفة أفلاطون في العالم الاسلامي وأفلوطين في الفلسفة العربية وأثر الصوفية في اليهودية العربية ، وترجم نصوصاً من فيثاغورس الى العربية ورسالة منسوبة إلى الفارابي عن الدراسات اليونانية ، وله دراسة عن الترجمات اللاتينية من العربية ، فضلاً عن دراساته عن بطليموس والكندي وأبي حيان التوحيدي وإسحق ابن حنين وتاريخ الأطباء والأسطرلاب والكتب والمخطوطات العربية ومطلع علم النفس في الاسلام . ومن منشورات فيشل (المولود سنة ١٩٠٢م) Fischel : أدب الكاتب لابن قتيبة ، وأصل المصارف في العصر الوسيط الاسلامي ، وطائفة تجارية شهيرة بين الهند ومصر في العصر الوسيط ، وابن خلدون ومماليك مصر ، وابن خلدون وتيمورلنك ، وسيرة ابن خلدون ، كما أن له ترجمة

للتوراة بالفارسية . واهتم رتشارد إتنجوزن (المولود ١٩٠٦ م) Ettinghausen بالفنون الاسلامية ، وله دراسات عن الأيقونات والقرآن ، والمخطوطات المزخرفة ، والرسم عند الفاطميين ، والقرآن في العهد السلجوقي ، والبرونز الاسلامي ، والكتابة الماثلة في سامراء ، والوحدة والتنوّع في الحضارة الاسلامية ، والواقعية المُبكِّرة فى الفن . وبرز في الدراسات الحضارية والأدبية جوستاف فون جرونباوم (المولود ١٩٠٠م) G. Von Grunebaum وهو نمسوي الأصل أمريكي الجنسية، وله دراسات في الشعر العربي ، والمفردات الفارسية في اللغة العربية ، وتطور الشعر الديني في الاسلام ، وعناصر ألف ليلة وليلة ، والانتحال فيالأدب ،والهجاء في النثر العربي ، وأثر العرب في الشعراء الجوالين ، وطبيعة الأدب العربي والاسلام ، وروح الاسلام في الأدب ، وعلاقات حضارة الاسلام بثقافات البلادالمفتوحة ،كما أن له دراسات في تاريخ الاسلام وحضارته وفي الثقافة الاسلامية المعاصرة . وقد ترجمت بعض دراساته التاريخية والأدبية الى العربية[1] .

---

(١) كان الاعتماد الأساسي في دراسة نشاط الاستشراق في البلدان الغربية بوجه عام على :

ـ نجيب العقيقي : « المستشرقون » .

وبالنسبة لنشاط الاستشراق في بلدان معينة استفيد من الأبحاث التالية :

ـ د . مراد كامل : إيطاليا والدراسات العربية ـ « المجلة » ـ وزارة الثقافة : القاهرة ـ ع ٣٠/ يونية ١٩٥٩ ، العلماء الايطاليون والدراسات العربية ـ « المجلة » ع ٧٨/ يونية ١٩٦٣ .

ـ د . عبد الرحمن بدوي : لويس ماسينيون ـ « المجلة » القاهرة ع ٧١/ ديسمبر ١٩٦٢ .

ـ د . مراد كامل : العلماء الألمان والدراسات العربية ـ « المجلة » القاهرة ـ ع ٨٩/ مايو ١٩٦٤ .

ـ يوهان فُك : كارل بروكلمان ـ «المجلة»القاهرة ـ ع ٦/ يناير ١٩٥٧ .

ـ بريتولدشبولر : كارل بروكلمان ـ «المجلة » القاهرة ـ ع ١٣/ يناير ١٩٥٨ .

ـ د . مراد كامل : كارل بروكلمان ـ « المجلة » القاهرة ـ ع ٣٧/ يناير ١٩٦٠ .

ـ د . مراد كامل : إينو ليتمان ـ « المجلة » القاهرة ـ ع ٢٤/ ديسمبر ١٩٥٨ .

ـ خوسيه ميجيل رويث موراليث : العلاقات الثقافية بين أسبانيا والعالم العربي ـ « المجلة » القاهرة ـ ع ٤٨/ ديسمبر ١٩٦٠ .

ـ شرباتوف : الدراسات العربية في الاتحاد السوفيتي ـ « المجلة » القاهرة ـ ع ٧٥/ مارس ١٩٦٣ .

ـ بافيل بولجاكوف : إيجناتي كراتشكوفسكي ـ « المجلة » القاهرة ـ ع ١٨/ يونيه ١٩٥٨ .

ـ نجيب العقيقي : الدراسات الشرقية في تشيكوسلوفاكيا ـ « المجلة » القاهرة ـ ع ٣٥/نوفمبر ١٩٥٩ .
الدراسات الشرقية في المجر ـ « المجلة » القاهرة ـ ع ٤٦/ أكتوبر ١٩٦٠ .
الدراسات الشرقية في بولونيا ـ « المجلة » القاهرة ـ ع ٣٨/ فبراير ١٩٦٠ .
الدراسات الشرقية في الولايات المتحدة ـ « المجلة » القاهرة ـ ع ٧٨/ يونية ١٩٦٣ .

من طرائف دراساتهم :

وللمستشرقين دراسات طيبة في **الموسيقى العربية** . .

فالمستشرق الإنجليزي فارمر H.G. Farmer : وضع كتاباً في أصول الموسيقى العربية هو عبارة عن قائمة للمخطوطات العربية في كل مكتبة شهيرة فيما يتصل بالموسيقى ، مرتبة حسب تواريخها . ووضّحت مصنفات فارمر أثر الموسيقى العربية بأوروبا في القرون الوسطى ، وعلاقاتها بالموسيقى السابقة عليها . وكتب عن الأرغن كما عرفه اليهود والسوريون والعرب ، وتناول آلات الطرب الماضية والحاضرة ، والآلات الموسيقية المكية في الماضي ، وآلات شمالي إفريقية في القرن التاسع م ، وتحديد ما وضع في كتاب « تاج البستان » الشهير في تنويع النوتات الفارسية الكردية . وفي سنة **١٩٣٩م** فحص فارمر أوصاف الآلات الموسيقية التركية في كتاب « سيتنامة » لأوليا جلبي ، ونشر القطع الموسيقية في « إحصاء العلوم » للفارابي . ولربما جاء إنشاء مدرسة الموسيقى الشرقية في جلاسجو نتيجة لاهتمامه .

وقد سبقت للمستشرق الفرنسي هربن Herbin (١٧١٦ : ١٧٩٥م) : أبحاث في الموسيقى عند قدماء العرب .

كما ألّف المستشرق الفرنسي جويار Juyard (١٨٢٤ : ١٨٨٤م) : « نظرية في العروض والموسيقى » .

وللمستشرق الروسي كريستيانوفتش Christianovitch : رسالة في الموسيقى عند العرب ، زيّنها برسوم آلات الطرب[1] .

كما برز المستشرقون في دراسة الفنون التشكيلية والتطبيقية وآثارها ولا سيما العمارة عند المسلمين ، ومنجزاتهم العلمية في مجالات الفيزياء والكيمياء والطب والجراحة والصيدلة والأجهزة العلمية والأدوات الطبية وغير ذلك كما كانوا روّاداً في الاهتمام بدراسة البرديّات والنقوش العربية وتطوّر الكتابة العربية وفي نهج نشر المخطوطات .

---

(١) **العقيقي** : المستشرقون ص ٩٩ ، ٣٤ ، ٥١ ، ١٢٩ وقد ترجم الدكتور حسين نصار كتاب « تاريخ الموسيقى العربية » لفارمر ونشر في مجموعة الألف كتاب .

للمستشرقين . . . وعليهم :

« إنه كان لسنة ١٩١٥م في مصر مذهبان في درس الأدب : وأحدهما مذهب القدماء ، والآخر مذهب الأوروبيين استحدثته الجامعة المصرية بفضل الأستاذ نلّينو ومن زامله وخلفه من المستشرقين ـ أمثال جويدي وفيات . وقد عهدت إليهم بتدريس تاريخ الأدب ، فدرّسوه بمناهجهم الحديثة فعلّموا الطلّاب كيف يبحثون . . . وعلّمت الجامعة في الحرب الكبرى وعجزت عن دعوة المستشرقين ، وأضافت درس تاريخ الأدب إلى الآداب فلم تُوَفَّق ، فعلى المستشرقين كان متوقفاً نجاح الجامعة المصرية إلى حدٍّ بعيد .

« وكيف نتصوَّر أستاذاً للأدب العربي لا يُلِمّ ـ ولا ينتظر أن يُلِمّ ـ بما انتهى إليه الفرنج المستشرقون من النتائج العلمية المختلفة ، حينَ درسوا تاريخ الشرق وأدبه ولغاته المختلفة . . . وإنما يُلتمس العلم الآن عند هؤلاء الناس ، ولا بدّ من التماسه عندهم حتى يُتاح لنا نحن أن ننهض على أقدامنا ونطير بأجنحتنا ونستردّ ما غَلَبَنا عليه هؤلاء الناس من علومنا وتاريخنا وآدابنا » . . . .

هكذا يقول الدكتور طه حسين . . فماذا يقول غيره ؟

« إن هؤلاء الأساتيذ لم يأخذوا العلم عن شيوخه . . وإنما تطفّلوا عليه تطفّلاً ، وتَوَثَّبوا توثُّباً ، ومن تخرّج فيه بشيء فإنما تخرّج على القسس ، ثم أدخل رأسه في أضغاث أحلام ، أو أدخل أضغاث أحلام في رأسه ، وتوهّم أنه يعرف شيئاً وهو يجهله . وكلٌّ منهم إذا درس في إحدى لغات الشرق أو ترجم شيئاً منها تراه يخبط فيها خبط عشواء ، فما اشتبه عليه منها رقَّعه بما شاء ، وما كان بين الشبهة واليقين حدّس فيه وخمّن ، فرجّح منه المرجوح، وفضّل المفضول » . .

ذلكم رأي أحمد فارس الشدياق في كتابه : « ذيل الفارياق » . .

والدكتور محمد حسين هيكل هو من رأي د . طه حسين إذ يقول : « ليس ريب أن الشرق اليوم بحاجة ـ أشدّ الحاجة ، إلى النهل من ورد الغرب في التفكير وفي الأدب وفي الفن . فقد قطع ما بين حاضر الشرق الاسلامي وماضيه قرون من التعصب والجمود . ومن الحقّ علينا أن نقول : إن ما يقوم به علماؤه اليوم من

بحوث نفسية في تاريخ الدراسات الإسلامية والدراسات الشرقية ، مهّد لأبناء الاسلام وأبناء الشرق أن يتزيّدوا من هذه البحوث في تلك الدراسات وأن يكونوا أكبر رجاء في الاهتداء إلى الحق » .

أما شكيب أرسلان فيبدو مع الشدياق حيث يقول : « وعلى كل الأحوال لا يقدر أحد أن يقول إنّ الشرقيين ليسوا أدرى من الغربيين في آداب الشرقيين ، ولا يقدر أحد أن يدّعي أن مرجليوث وغيره من المستشرقين يستطيعون أن يفهموا الكلام العربي أكثر من علماء العرب . وإنّ من أحمق الحمق أن نظنّ أن مرجليوث بكونه إفرنجياً صار يُمَيِّزُ الشعر المصنوع على لسان الجاهلية من الشعر الجاهلي الأصلي . . وأما هؤلاء المستشرقون المتنطّعُونَ ـ ولا يطلق هذا إلا على نَزْرٍ منهم ـ فإذا عثروا على حكاية شاردة أو نكتة فاردة ، في زاوية كتاب يكاد يكون محرّفاً ، سقطوا عليها تهافت الذباب على الحلوى ، وجعلوها معياراً ومقياساً ، لا بل صيّروها مَحَكّاً يعرضون عليها سائر الحوادث ، ويغفلون أو يتغافلون عن الأحوال الخاصة والأسباب المُستثناة . ويرجع كل هذا إلى التهوّر ، وإلى قلّة الاطّلاع في الأصل . هذا إذا لم يشب ذلك سوء قصد ، لأن الغربي لم يبرح عدواً للشرقي . . . . والنادر لا يُعتَدُّ به » ـ هكذا قال أمير البيان في كتابه : « الردّ على الأدب الجاهلي » .

والأستاذ نجيب العقيقي بعد أنْ يورد رأي هؤلاء وهؤلاء ، في كتابه « المستشرقون » ، يُعَقِّب فيقول :

«إن الأمير أخذ (حاضر العالم الاسلامي)تأليف ستودارد حقيقة واقعة لم ير مثلها في الكتب العربية وعلّق عليه بما قاله المستشرقون ، فلماذا قَبِلَه وَقَبِلَ قولهم ، ولم يضع هو نفسه تاريخاً للحاضر الاسلامي على علوّ كعبه باللغة العربية واضطّلاعه بأمور الاسلام ؟

« بيد أنّ اختلاف النظرتين يثبت لنا أن للقوم شأناً ، وما اختلف الناس إلا في كبار الأمور والناس . وأوّل فضل للمستشرقين علينا نشرهم كتبنا وتنظيمهم لمخطوطاتنا ، أيام كنا في انحطاط ما بعده انحطاط . ولو لم يُقَدِّر لثروتنا الثقافية

تلك الأيدي البيض فتنشرها ، والكثير منها في أرض غريبة ، وقد فُقِدَ أصول معظمها ولم تصل إلينا إلا أسماؤها وترجماتها ، لما توصّلنا إلى معرفتها . . . ولم يقتصر فضلهم على جمع ما وجدوه ، بل سعوا في **درسه وتنظيمه ونقده وتمحيصه** والوصول به إلى نتيجة بالغة صحّتها ، ثم نشره في الناس لإيقاف العالم على حضارة العرب (أوضح ذلك ـ مثلاً ـ مقال دي ساسي الإفتتاحي : هدف الجمعية الآسيوية ـ العدد الأول سنة ١٨٢٢م) . . وبلغوا من ذلك مبلغاً لم يبلغه بعض العرب بنشر ما عثروا عليه وذلك :

ـ لتقدير المستشرقين قدر المخطوطات العربية .

ـ لطبيعة الغربيين وجلدهم على العمل .

ـ لأخذهم بلغات عديدة والرجوع إلى أمهاتها في درسهم .

ـ لتجرّدهم في الحكم دون أن يكون لأحدهم عصبية في درسه ـ إلا في درس المتديّنين منهم القرآن .

ـ لاكتشافات الأثريين منهم لكتابات ونقوش غيّرت وجه التاريخ .

ـ لتخصّص كلٍّ منهم بفن من فنون العلم .

ـ للتوجيه الجديد في الأدب الذي طلع من الغرب وأبدع طرق النقد الحديثة .

« وهناك سبب آخر أهم وأوضح : **وهو تعدّد المستشرقين واختلاف دولهم وسياستهم ومبادئهم وأديانهم** ، فقد كانوا يترصّدون من أحدهم هفوة ليشهّروه . .

« وهكذا علّمنا المستشرقون فن التاريخ الأدبي ـ بدرس المؤثرات الدينية والسياسية والفلسفية والاقتصادية ، وعلّمونا قسمة العصور إلى حدود خاصة تُعرف بفوارقها الآداب. فوقفنا بدرسنا على طبائع الشعوب ، وعلى علمي الاجتماع والتقاليد، وعلى درس الجماعات وعاداتها بهجرتها ومواطنها وصلاتها الدينية والاجتماعية » .

ومزايا المستشرقين في مناهج البحث وأساليب العرض وطرائق التحليل والنقد مذكورة مشكورة .

وإنما أُتِي المستشرقون ـ كما أشرنا من قبل ـ من ناحيتين : **اللغة والدين !**

فهم يدرسون **لغة** غريبة عليهم ، ويدرسون حقبة من الزمن لغتها غير يسيرة حتى على أبنائها في هذا الجيل . .

وهم يدرسون تراثاً وحضارة **لدين** : كانت له دولة في إسبانيا وإيطاليا ، وكانت له جولة في فرنسا ، واستقرت له ركائز في البلقان . . . هذا الدين بذل الأوروبيون كل جهودهم ليخرجوه من الأندلس ، وتكاتفوا ليستخلصوا من حكمه اليونان ، ويُحطّموا خلافة آل عثمان . . .

هذا الدين خاضوا القفاز والبحار من أجل أن يحاربوه في عقر داره ، حاملين الصليب مرّة ، وحاملين لواء التجارة والاستغلال والقروض والاستعمار القديم والجديد مرات أخرى . . فهل ينسى المستشرقون هذا كله ؟

إن العقيقي الذي يرى فضل المستشرقين يقول : « ومما أُخذ على المستشرقين: **بعض التعصّب للدين.** فإذا كتب المستشرق المسيحي عن ديانات الشرق غير المسيحية ولا سيَّما في العصور الوسطى ، فلا يكتب بذات القلم الذي يكتب به في الآداب والتاريخ والأخلاق والعادات ، لأنه لم ينس دينه ساعتئذ . فهو إما أن يسرف في التعصّب له كجوستاف لوبون ، وإما أن يحمل عليه كما رأينا في النشرات الأولى من القرآن ، فما كانت تُطبع إلا بالردّ عليها . .

« وثمّة أخطاء في تفهّم المذاهب نورد عليها مثلاً واحداً : فقد جاء في كتاب (مختارات الحبّ عند العرب) ص ٢٥٩ لمارتينو ، أن ابن الفارض هو أول عربي طلب تحرير المرأة . ونحن لا نعرف عن أي طريق فهمه . .

« ثم إن الكلمات تختلف بالمواضع والفروق ، فتزداد قوة أو تخفّ وقعاً فتُعَدِّل في التراكيب . ولما لم يحسن بعض المستشرقين الترجمة عمد إلى الاستنتاجات . فقد ترجم كازانوفا كلمة (أمّي) : بشعبي ! وترجم زميرسكي : (اسجدوا لآدم) : اعبدوا آدم ! . . . وظنّ (هواء) بمعنى (هوى) في ترجمته قول الشاعر :

بأبي أنت وأمي من مليك قلَّ عدله وبخيل بالهوى لو كان يغني عنه بخله

« قال المترجم : إنه بخيل حتى أنه لا يهب الهواء إلا بمقدار ! وقد قرأ جوته أسرار الحكمة (المشرفية) لابن طفيل ، والصواب (المشرقية) !

« وقد يُلتمس لهم العذر في أن الأسفار الأدبية الأولى كانت تُنسخ نسخاً فوقع تحريف كثير ، ونصلت الكتابات فما يستطيع المُتأدِّب اليوم بعد طول عهد الكتابة أن يُميِّزها . وقد اعتاصت على المستشرقين كلمات ـ كما وقع في كتاب (تكملة المعجمات العربية) ، منها : (أثان) وصحيحها (آثار) ، و (مؤدى) وصحيحها (مودّة) ، و (ألف مائة دينار) وصحيحها (مائة ألف دينار) . . . . إلى آخر ما عدّده إبراهيم اليازجي في مجلة (الطبيب) !

« ومما يُؤخذ على المستشرقين : اعتمادهم على أصول اللغة ومعظمها لا قواعد له ، فيشرحون على الطريقة الكلامية دون معرفة القصد الذوقي منها . . . وثمّة تعابير عربية أو دخيلة يَشُقُّ عليهم فهمها ، وبخاصة إذا استندوا إلى من تقدّمهم من مستشرقين ، **وقد كتبوها بالحروف اللاتينية التي كثيراً ما لا تفي بحاجة اللفظة العربية** . ومن أخطائهم الأصولية : جمع بعضهم (زيت الزيتون) على (زيت الزيتين) ، وكلمة (لوردين) بدلاً من (لوردات) . . . أو كما جمع وستنفلد (قطار) على (قطران) ، وردّ دوزي يقول (قطارات) فصحّحها الشيخ اليازجي على (قطرات) . . . وتفسير كترمير (الأحداث) بـ (الغوغاء) . وهم يُصحِّحون لبعضهم ، كما وقع لدوزي وفرتينج وغيرهما »(١) .

وبجانب هذه الأخطاء اللغوية غير المقصودة . . . هناك أخطاء أملتها أهواء !

تقرأ مثلاً لرينان : « **الفلسفة العربية هي الفلسفة اليونانية . . . مكتوبة بأحرف عربية** » ! وكل ظاهرة في الفلسفة الاسلامية محمودة عند رينان وأتباعه إنما هي أصلاً للفرس أو لليونان أو للنساطرة ولليعاقبة ، أو هي مشكوك فيها !

« ونحن لا ننكر أن يكون العرب قد بنوا فلسفتهم على أساس ما قدّمه اليونان

---

(١) العقيقي : المستشرقون ص ١٩٩ ـ ٢٠٩ .

للعالم . . . ولكن من غير الإنصاف أن نقول إنّ العرب لم يكونوا سوى نَقَلة ، سوى حَمَّالين حملوا الفلسفة كما هي من اليونان إلى العالم ! إن العرب قد زادوا في الفلسفة وناقشوا ونقّحوا وصحّحوا وشرحوا ، وأدوا رسالة قلّ أن أدَّتْها قبلها أمة في التاريخ . يقول الدكتور جورج سارتون : (إن أولئك الذين ينكرون محاسن العرب ويبخسونها قيمتها **يحتجُّون مرة ثانية بقولهم : إن الأخذ من مصادر متعددة ليس ـ على كل حال ـ خيراً من الأخذ من مصدر واحد** ، تلك طريقة في المجادلة مُضلِّلة ، وخصوصاً إذا كان الكلام يتناول الرياضيات . ثم إن الرياضيين العرب لم ينسخوا من المصادر اليونانية والسنسكريتية نسخاً ، ولكنهم **جمعوا بين المصدرين ثم لقّحوا الآراء اليونانية بالآراء الهندية . . وإذا لم يكن هذا الذي فعله العرب ابتكاراً فليس في العلم إذن ابتكار على الإطلاق ، فالابتكار العلمي في الحقيقة إنما هو حياكة الخيوط المتفرقة في نسيج واحد ، وليس ثمّة ابتكارات مخلوقة من العدم**) » .

ونشرت مجلة « لاروس » La Rousse التي تصدر في باريس فصلاً عن العالم العربي تضمّن ما يلي :

ـ العالم العربي هو مصر والشام والعراق والحجاز واليمن ونجد ، مساحته ٣ مليون كم٢ وسكانه ٤٠ مليوناً .

ـ نصارى لبنان هم الذين بعثوا النهضة العربية . .

ـ البربر هم اصحاب المدنية وحدهم في شمالي إفريقية والأندلس . . .

ولقد تولّى الأستاذ **محمد كرد علي** ـ رئيس المجمع العلمي العربي بدمشق وقتذاك ـ الردّ على هذا المقال فأوضح أنّ :

ـ العالم العربي أوسع رقعة وأكثر سكاناً مما زعم الكاتب الفرنسي المستعمر ، (وذلك راجع إلى حقائق جغرافية وإحصاءات لا سبيل إلى دفعها : كحذف المغرب كله من العالم العربي) ، ثم إن مساحة شبه جزيرة العرب وحدها ٣ مليون كم٢

ـ النهضة العربية بدأت في مصر لا في لبنان ، وهذا أيضاً من النظر في تاريخ

النهضة الحديثة ، ولكن المستعمرين يريدون سلب المسلمين كل شيء حتى النهضة اللغوية الأدبية التي هي عنوان لغتهم وأدبهم . . .

ـ البربر لم يقيموا وحدهم مدنية المغرب والأندلس ، بل شاركهم العرب أيضاً . وعلى كل فإن البربر مسلمون والمدنية التي خلقوها مدنية عربية . . .

وقد ختم كرد علي مقاله : « **نرى من واجبنا أن يشكّ كلّ عربيّ وكلّ مسلم في أكثر ما يصدر من الأحكام عن الإفرنسيين على الاسلام والمسلمين** ، ذلك لأنه ثبت أن من الفرنسيين من لا ينظرون إلى كلِّ أمر إلا بمنظار الاستعمار » !

وغمس فيليب حتي قلمه في مؤامرة التشويه فقال : « ولم تبدأ أمارات الحياة الأدبية الجديدة في الظهور إلا في القسم الأخير من القرن ١٩ م ، وكان كثرة قادتها من نصارى لبنان استوحوا جهود المبشرين الأمريكيين »[١] .

وكتبت صحيفة « المؤيد » في ٢٠ ربيع الثاني سنة ١٣٣٠هـ :

« في فرنسا جمعية اسمها (**الإرسالية العلمية المغربية**) ، مؤلّفة من المستشرقين الذين درسوا الكتب الاسلامية والعادات الشرقية واللغة العربية وغيرها من لغات المسلمين خدمة لجامعات فرنسا السياسية والدينية والاقتصادية . وقبل خمس سنوات أخذت هذه الجمعية تنشر في باريس مجلة كبرى مصورة تصدر في كل شهر اسمها (**مجلة العالم الاسلامي**) ، يكتب فيها كبار المستشرقين كالمسيو شاتليه ـ رئيس تحريرها وهو أيضاً أستاذ المسائل الاجتماعية الاسلامية في إحدى جامعات فرنسا ، وكالمسيو لويس ماسينيون المستشرق الذي كان في مصر منذ سنتين ، وغيرهما من المشتغلين بالموضوعات الاسلامية . ويذكر القراء أننا كنا ترجمنا بعض أبحاث هذه المجلة منذ صدورها ليطلّع القرّاء على آراء الكتاب الفرنساويين في آدابنا وعاداتنا ، وآخر ما ترجمناه عنها فصول للمسيو شاتليه Chatelier عن (المركز الاقتصادي للعالم الاسلامي) . ولقد كانت هذه المجلة قبل الآن ظاهرة بمظهر علمي تكون الغايات السياسية فيها بالدرجة الثانية ، إلى أن تمّ لفرنسا

---

(١) د . مصطفى خالدي ، د . عمر فروخ ـ بيروت ـ التبشير والاستعمار ص ٣١٢ : ٣١٨ .

احتلال المغرب اولاً ، ثم دخلت فارس في طورها الأخير ، وحلّ بعد ذلك ما حلّ بطرابلس ، فظهرت هذه المجلة كغيرها بمظهرها الحقيقي ، الذي تكون فيه **الدروس العلمية ذريعة لغايات سياسية ودينية** . من ذلك أنها نشرت في أحد أجزائها الأخيرة بحثاً مطوّلاً أو كتاباً مفصّلاً عنوانه :(**الغارة على العالم الاسلامي**) **أو افتتاح العالم الاسلامي** . (وقد تناولت فصوله : مقدمة شاتليه عن إرساليات التبشير البروتستانتية ، تاريخ إرساليات التبشير ، مؤتمر التبشير الأول في القاهرة سنة ١٩٠٦ م ، مؤتمر التبشير الثاني في إدنبرة سنة ١٩١٠ م ، مؤتمر التبشير الثالث في لكنو سنة ١٩١٣ م ، التنظيم المادي لإرساليات التبشير ، مقاصد المبشرين وآمالهم في المستقبل ، أدبيات إرساليات التبشير ، النتائج) .

« . . . أثبتنا عنوانات فصوله ليطلّع القراء على ترجمة هذه الفصول واحداً بعد واحد ، فيعلموا كيف تتبدّل اللهجات بتبدّل الحالات ، وتتبيّن المقاصد مع انكشاف الحوادث »[١] .

فلنحذر إذن ونحن ندرس التاريخ الاسلامي من خلال نظر المستشرقين . .

إن أخطاءهم وأهواءهم تبعد عنا الكثير من الحقائق . . .

إن من مفاتيح دراسة تاريخ الاسلام فهم الإسلام نفسه ، وهؤلاء لم يفهم معظمهم أو كلُّهم هذا الاسلام ، لتقصير في البحث أو لهوى يحجب الحق . . فهم يردِّدون أحداث التاريخ الاسلامي كأنهم يعيشون في دسائس البلاط ومؤامرات القصور !

إنهم لم يستطيعوا أن يعيشوا في آفاق البيئة الجغرافية والاجتماعية والفكرية التي كان يعيش فيها المسلمون ، فندّت من أقلامهم تصاوير وتعابير فيها كثير من التغرير .

يقول مرجوليوث Margoliouth في كتابه « محمد وقيام الاسلام » -Moham

---

(١) أ ـ ل . شاتلييه : الغارة على العالم الاسلامي ـ ترجمة مساعد اليافي ومحب الدين الخطيب ـ مقالات نشرت بالمؤيّد سنة ١٣٣٠ هـ وبالفتح سنة ١٣٤٩ ـ ١٣٥٠ هـ ثم جمعت في كتاب نشرته المطبعة السلفية بالقاهرة .

med and the Rise of Islam تعليقاً على غزو خيبر (ص ٢٦٢ ـ ٣) «عاش محمد هذه السنين الست بعد هجرته إلى المدينة على التلصّص والسلب والنهب ! ولكنّ نهب أهل مكة قد يبرِّرُهُ طرده من بلده ومسقط رأسه وضياع أملاكه (!) وكذلك بالنسبة إلى القبائل اليهودية في المدينة ، فقد كان هناك على أي حال سببٌ ما ـ حقيقياً كان أم مصطنعاً (!) ـ يدعو إلى انتقامه منهم. إلا أنّ خيبر التي تبعدُ عن المدينة كلّ هذا البعد ، لم يرتكب أهلها في حقِّه ولا في حقِّ أتباعه خطأً يُعتبر تعدِّياً منهم جميعاً ، لأن قتل أحدهم رسول محمّد لا يصح أن يكون ذريعة للانتقام»! ولم يطمئن مرجوليوث إلى رواية الواقدي القائلة بأنّ الرسول قد علم أن يهود خيبر يُعدُّون العدة لشنّ الغارة على المدينة ، فهو يستطرد إلى القول : « وهذا يُبيِّن لنا ذلك التطوّر العظيم الذي طرأ على سياسة محمد ، ففي أيامه الأولى في المدينة أعلن معاملة اليهود كمعاملة المسلمين ، وأن يترك الوثنيين لا يتعرَّض لهم بسوء طالما كانوا بعيدين عن إظهار عدائهم للمسلمين . . أما الآن فإنّ مجرّد القول **بأن جماعة ما مشركة أو يهودية أو غير مسلمة يُعتبر كافياً لشن الغارة عليها ! وهذا يُفَسِّر لنا تلك الشهوة التي سيطرت على نفس محمد والتي دفعته إلى شنّ غارات متتابعة ، كما سيطرت على نفس الإسكندر من قبل ونابليون من بعده ! إن استيلاء محمد على خيبر يُبَيِّنُ لنا إلى أيِّ حَدٍّ قد أصبح الاسلام خطراً على العالم** » !

ويزعم مرجوليوث في كتابه ـ سالف الذكر (ص ٣٦٨) ، تعليقاً على واقعة إخبار الرسول بموت كسرى لمبعوثيه : إنّ عيون الرسول كانت تأتيه بالأخبار بسرعة . وهو يستبعد عدول المبعوثين عن تأدية واجبهما ـ وهو القبض على الرسول وحمله إلى كسرى ـ على أثر إخبار الرسول بموت كسرى ، ثم يقول : وإذا كان تاريخ اغتيال كسرى فارس صحيحاً ، فإن كلّ ما يمكن أن نفرّضه هو أن هذا الاضطراب الذي انتشر على أثر مقتل كسرى قد كان السبب في نقل عيون الرسول نبأ هذا الاغتيال إليه ! بل يذهب مرجوليوث إلى الزعم أن رسالة الرسول التي وردت الروايات بكتابتها إلى كسرى لم تُسلَّم قط إليه !

ويقول نولدكه T . Noeldke في كتابه «تاريخ العالم للمؤرِّخين» Historians History of the world (جـ ٨ ص ١٢) «لو أن القبائل العربية استطاعت أن تعقد

بينها محالفات حربية دقيقة ضدّ محمّد للدفاع عن طقوسهم وشعائرهم الدينية والذود عن استقلالهم ـ الأمر الذي كان ذا أهمية في نظرهم ، لأصبح جهاد محمد في مناجزتهم جهاداً في غير عدو . إلا أن **عجز العربي القح عن أن يجمع شتات القبائل المتفرّقة قد سمح له أن يخضعهم لدينه القبيلة تلو الأخرى ، وأن ينتصر عليهم بكل الوسائل** ـ فتارة بالقوة والقهر ، وتارة بالمحالفات الوُدِّية والوسائل السلمية . وإنَّ الهدايا الثمينة التي كان يتألّف بها الرسول قلوب الناشئين في الدين، وكذلك خاصة القوم وصفوتهم الذين لم يتغلغل الإيمان بعد في قلوبهم كان لها أثر كبير في قلوب العرب، حتى أصبحوا يدخلون في الدين أفراداً وجماعات»!

ونولدكه يقول أيضاً : « كان النبي لا يتحرَّج في اختيار الوسائل التي تضمن له النجاح والظفر ، في الوقت الذي كان خيالياً ولم يكن له سلطان على خياله وعواطفه » ! وهو يقول عن القرآن : « إنا ليضايقنا ويُقَزِّز نفوسنا ذلك الخيال السقيم والعوز في المنطق والفقر المدقع في الأفكار والاضطراب والنبوّ وعدم الإتّساق الذي نراه في القرآن (!) وأما ان العرب كانت تقشعر جلودهم وترتاع نفوسهم لذكر الجنّة والنار ، فلأنهم كانوا ضعيفي الفهم قليلي الإدراك . . . على أنهم ما كانوا يسمعون إلا لبعض آي قلقة مضطربة في وقت واحد » .

وينكر بعض المستشرقين أن الإسلام قد قُصد به مؤسّسه في بادىء الأمر أن يكون ديناً عالمياً. يقول ميور W. Muir في كتابه «الخلافة» The Caliphate (ص ٤٣ ـ ٤): إنّ فكرة عموم الرسالة قد جاءت فيما بعد، وإن هذه الفكرة على الرغم من كثرة الآيات والأحاديث التي تؤيدها ـ لم يفكّر فيها محمد بنفسه ، وعلى فرض أنه فكر فيها ـ فقد كان تفكيره تفكيراً غامضاً ، فإن عالمه الذي كان يفكر فيه إنما كان بلاد العرب ، كما أن هذا الدين الجديد لم يُهَيَّأ إلا لها (!) ، وإن محمداً لم يوجه دعوته منذ بُعث إلى أن مات إلا للعرب دون غيرهم (!)، وإذا كانت نواة عالمية الإسلام قد غرست فإنها قد اختمرت ونمت بعد ذلك ، ويرجع هذا إلى الظروف والأحوال أكثر من كونه نتيجة الخطط والمناهج !

كذلك شكّ كيتاني L. Caetani في « حوليات الإسلام » Annali del Islam

(جـ ٥ ص ٣٢٣ ـ ٤) في أن يكون النبي قد تخطَّى بفكره حدود الجزيرة العربية ليدعو أمم العالم في ذلك الوقت إلى الدين[١] !

. . . هذه نماذج لبعض ما انبثّ في ثنايا (أبحاث) المستشرقين من أحكام وتقريرات !

« مرجوليوث » يتجاهل روايات التاريخ ، وقواعد الحرب والسياسة الدولية إلى يومنا هذا ، بالنسبة لمهاجمة محمد خيبراً . . .

وهو يزعم أنّ لمحمد جواسيس وعيوناً كانت تأتيه بالأنباء بأسرع مما تفعله اليوم وكالات الأنباء !

و « نولدكه » ينسى تحالف قبائل العرب مع بعضها البعض ومع يهود يثرب ضدّ الرسول يوم الأحزاب ، ويودّ لو تحالفوا ويؤكّد أنهم لو فعلوا لقضوا على الرسول . . . وهو يهاجم القرآن بما لا يصدر إلا عن أجنبي عن لغة العرب وبيانهم .

و « لامانس » يهاجم الرسول وحديثه ، حتى يرى أنه حين يوافق الحديث القرآن فمعنى ذلك أن الحديث مدسوس مصطنع حتى يوافق القرآن !

و « ميور » يستبعد عالمية الإسلام في أصوله ومصادره ـ وإن نطقت بها الآيات والأحاديث . . ويذهب مذهبه « كايتاني » !

وآخر يجعل دعوة أبي بكر لإمامة المسلمين في مرض الرسول مؤامرة دبَّرتها عائشة زوج الرسول وبنت الخليفة . . . !

لا عجب إذن أن يتجه أعلام ثقافتنا إلى التحفّظ في الأخذ عن المستشرقين ، وعدم الإسراف في الاندفاع وراءهم والاتّباع لآرائهم . .

فالمستشرق آدم متز Adam Mez أستاذ اللغات الشرقية بجامعة بازل بسويسرا

---

(١) نقلا عن د . حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام السياسي ـ المكتبة التجارية : القاهرة ـ جـ ١ ص ١٧٢ ـ ١٧٣، ١٧٩، ٢٠١، ٢١٠، ٣١٣ .

له كتاب بالألمانية عن « الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري » يمثّل جهداً علمياً طيّباً في جمع ما تناثر في المصادر العديدة وتبويبه وترتيبه على المجالات المتباينة للحضارة الإسلامية ، وقد ترجم الكتاب الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ، وصدّره الأستاذ **أحمد** أمين رحمه اللّه فقال :

« وقد أحاط المؤلف بنواحي الحضارة الإسلامية من سكان ومال وإدارة وتجارة ، وعلم وفن ، وسياسة واجتماع . وكشف ببحثه عن نواح غامضة أخذ يعالجها في صبر وأناة حتى جلاّها . **وكانت طريقة معالجته تكاد تقتصر على جمع النصوص الكثيرة المتعلقة بالموضوع من مصادر متعددة والاكتفاء بها** ، من غير أن يدخل شخصيته وآراءه في المسائل إلا في القليل النادر . **وقد يُؤخذ عليه أنّه أحياناً يعسر عليه النصّ فيفهمه على غير وجهه** ، وأحياناً يبتر النص وقد كان الإتيان به كاملاً يُوَضِّح رأيه أو يُخالف وجهة نظره . كما يُؤخذ عليه أنّه يستدِلُّ **في بعض المسائل على رأي بنص واحد** ، ولو عُرِضت النصوص كلها لخرج الباحث منها برأي يخالف رأيه . واحياناً تراه **بحكم عقيدته ونشأته واعتماده على النصوص فقط دون الذوق الفني والجو الإسلامي والوسط العربي ، يشرد في رأيه ويخطىء في نظَره** . ولكن هذا كله لا يذهب بعظم قيمة الكتاب وفائدته للباحثين الإسلاميين ، فالكتاب يُعلِّمُنا طرق البحث العلمي ، ويُقدّم لنا درساً قيماً في صبر العلماء على معاناة البحث والاستناد إلى أكبر عدد من المصادر وغربلتها وأخذ خير ما فيها ، ويكشف لنا عن نواحٍ من الحضارة مجهولة »[1] .

هذا رأي أستاذ أصيل في ثقافته العربية ، ضالع في الدراسات الغربية . . . ترجم عن كتابات الغربيين ترجمة مباشرة حينا ، وصنّف جامعاً لآرائهم المتناثرة ـ بعد أن هضمها ـ بين دِفَّتَيْ مؤلِّفٍ واحد وبلسان عربي مبين أحياناً كثيرة ، فهو لا يُتَّهَم بالتحامل على الغربيين ، وقد رجع لدراسات المستشرقين في عيون إنتاجه : « فجر الإسلام ، وضحاه . وظهره » . والأستاذ أحمد أمين يحقّ له أن ينعي على

---

(١) أحمد أمين : تقديم كتاب آدم متز « الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري » ترجمه محمد عبد الهادي أبي ريدة ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر : القاهرة .

غيره الاقتصار على النقل والقصور في التعليق وفي إبراز الرأي الشخصي ، فقد جرى رحمه اللّه في مؤلّفاته على أن يتشرّب ويتمثّل ما يقرأ ثم يعرضه بأسلوبه ومنطقه لاحماً بين المنقول والناقل ، غير زاحم للكتاب بأرقام الحواشي وتتابع النصوص والاقتباسات ، مكتفياً بإيراد ما رجع إليه من كتب في آخر الباب جملةً بدلاً من إيضاح ما رجع إليه منها صفحة صفحة وفقرة فقرة . ولهذه الطريقة ميزاتها وطلاوتها وبخاصة عند عامة القراء ، وإن كان عليها مآخذ يقدرها من لا يستريح إلا بالتقصّي والتحقّق والتدقيق !

ويذهب الأستاذ **العقّاد** مذهب أحمد أمين ، فهو يقول عن المستشرقين : « إنه لمن تحصيل الحاصل أن يُقال إنّهم نشروا كثيراً من الكتب المطويَّة ، وأنهم وقفوا على طبعها فأحسنوا إخراجها وتبويبها . . **ولكنهم في أصل صناعتهم حفّاظ مسجّلون يغلب على الجُلَّة منهم ضعف الملكة الأدبية** ، ومن كان منهم ألمانياً أو فرنسياً أو إنجليزياً تسأله عن أدباء قومه فلا تسمع منه رأياً فيهم يعوّل عليه ، فليس من المعقول أن يعطيك رأياً تعوّل عليه في نقد البحتري والمتنبي والمعري لمجرد علمه باللغة العربية ، فإن العلم باللغة شيء والشعور بذوقها وأسرار مفرداتها وتراكيبها شيء آخر . وقد وضع عالم من أكبر علمائهم معجماً تاريخياً فقال فيه إن (أخذ) تأتي بمعنى (نام) لأن القرآن يقول ﴿ لا تأخذه سِنَةٌ ولا نوْم ﴾ ! وقس على ذلك علمهم بمعاني الأدب والبلاغة ، فإنه في الغالب علم (معجمي) يضع الكلمة أمام الكلمة ولا ينفذ منهما إلى اللباب !

« ولقد أُسيء الظن بالمستشرقين قديماً لأن الاستشراق كله يرجع في نشأته الأولى إلى **التبشير** . . . ولكن المستشرقين اليوم من غير المبشرين كثيرون .

« ولا ننسى أن الصناعة في جملتها تعتمد على عُدَّة الصبر والجمع والتسجيل ، ويندر أن يقترن الذكاء النافذ بهذه (العُدَّة) في العلوم أو غير العلوم ، وإن كانت عُدَّة الصبر على الجمع والتسجيل وعُدَّة الذكاء النافذ لا تتناقضان ! وربما صحّ في عمل الكثيرين من المستشرقين أنه تحضيرٌ وافٍ ، كتحضير الخازن المساعد في انتظار العمل الناقد المبتكر ، ولا سيّما في هذا العصر الذي كدنا

نفرغ فيه من نشر المطويات وجمع المتفرّقات »[1] !

والأستاذ العقّاد هو أيضاً من خير القرّائين الذين يتشرّبون ما يقرأون ، ثم يسكبون معارفهم مع تحليلاتهم وتعليقاتهم وما تؤتيه مواهبهم ، دون إعنات للقاريء بالصعود والهبوط بين المتن والحاشية !

وفي مجال دراسة التاريخ بالذات لن نجد خيراً من الدكتور **محمد مصطفى زيادة رحمه الله**، أستاذ تاريخ العصور الوسطى بجامعة القاهرة وخريج جامعات إنجلترا ، يُقَدِّم ما كتبه المؤلف الغربي فيشر H . Fisher عن تاريخ أوروبا في القسم الخاص بالعصور الوسطى ، ويبرز تأثير (غربيته) فيما كتب إذ يقول :

« . . . إن المؤلف أطلّ على موضوعه من (شُبَّاك) **أوروبي واسع عظيم الارتفاع** ، وإنه استطاع أن يُصوِّر المنظور التاريخي الأوروبي الغربي **في العصور** الوسطى أعدل تصوير ، **فعالج ظهور الإسلام وتكوين الدولة الإسلامية الأولى مثلاً على مقياس غير مقياس معالجته الدول الجرمانية** ، **واجتزأ من تاريخ الدولة البيزنطية المديد وآثاره البعيدة في الشرق والغرب بموقفها العدائي من الصليبيين** وهم في طريقهم من مختلف البلاد الأوروبية إلى الشام ، **واعتبر تاريخ اسبانيا في العصور الوسطى تاريخاً لحركة المقاومة المسيحية** ـ وهي الحركة التي أدت إلى إخراج المسلمين نهائياً من أوروبا . لـكن المؤلف **أوسع لتاريخ البابوية ما استطاع** أن يوسع من الصفحات ، **ووفّر لكل من فرنسا وألمانيا وإنجلترا ما يكفل بيان اهمياتها في تلك العصور** . . غير أن المؤلف الشرقي **يطل على موضوعه من (شباك) شرقي رحيب** ، لا إعلاء لعاطفته القومية ولا اعتزازاً بوضعه الثقافي والحضاري ، بل رغبة في تطبيق قواعد التنسيق والتوزيع والتركيز ، **مع الاهتمام** بعملية التجاوب التاريخي بين الشرق والغرب في تلك العصور . **ذلك أن تاريخ الشرق الأوسط في العصور الوسطى ـ وهو تاريخ إسلامي في مزاجه العام ـ ليس وحدة مقفلة ، بل هو تاريخ اجتماعي اقتصادي سياسي مثل تواريخ سائر الأمم** ،

---

(1) عباس العقاد : يوميات صحيفة الأخبار .

والحقيقة أن تاريخ الشرق الأوسط في العصور الوسطى بحاجة إلى عقول شرقية جديدة ، وإلى تقسيمات تاريخية مستمدة من القوانين العلمية الحديثة لا التقاليد الموروثة » .

ثم يعود الدكتور زيادة فيقول : «إن المُؤرِّخ لا يستطيع أن يتجرّد من حصيلته الثقافية ووضعه الجغرافي ، أو يتقمَّص بديلاً أجنبياً عن أحدهما أو كليهما ـ مهما طرأ عليه من طارىء عابر وقتاً ما ، لأن ثقافته وجغرافيته تتكون منها نافذته ـ أي (شُبَّاكه) الذي يستنشق منه المعنويات والماديات من أصناف المعرفة والحياة اليومية . وإذا أطلّ هذا المؤرخ على العصور الوسطى الأوروبية من نافذة مصرية (أو عربية) ـ مثلاً ـ فهو لا بدّ مختلف النظرة إلى تلك العصور الوسطى عن مؤرخ أمريكي أو روسي أو ألماني أو فرنسي أو إنجليزي ، مثل مؤلف هذا الكتاب . ذلك لأن كلًّا له نافذته الخاصة به . وليس معنى هذا أن اختلاف النوافذ يُغَيِّر الحقائق التاريخية أو يُعدِّل في ترتيبها التاريخي ، بل معناه أنّه يُغَيِّر النظرة إليها تغيُّراً زعيماً بعرض بعض أصناف الحقائق الثابتة عروضاً مختلفة . . . **ودراسة العصور الوسطى الأوروبية ـ الغربية والشرقية ـ تستلزم في مصر نافذة مصرية** ، وهي نافذة ذات وضع جغرافي فريد وتركيب حضاري منقطع النظير ـ على قول المؤرخ توينبي Toynbee . فمصر جزء من مجتمع مزاجه الرسمي العام إسلامي ـ منذ ألف ومائتين من السنين ، كما أن هذا الجزء الاستراتيجي من المجتمع الإسلامي أقرب جغرافياً وأعظم إغراء سياسياً للمجتمع المسيحي الأوروبي من سائر البلاد الإسلامية الأخرى . ومصر لذلك أكثر تعرّضاً دون غيرها من البلاد الإسلامية لما يرتكض في أحضان المجتمع الأوروبي المسيحي من حركات توسّعية سياسية أو اقتصادية أو دينية »[1] .

ويقول الدكتور **زكي محمد حسن** في مجال التاريخ الإسلامي بوجه خاص : **« إننا لم نحسن الإفادة من مراجعنا العربية القديمة حتى اتصلنا بالغرب وأخذنا طريقة الدرس عن المستشرقين** . فلم نجحد الجميل ، ولم ننكر أن المستشرقين

(١) د . محمد مصطفى زيادة : تقديم القسم الخاص بالعصور الوسطى من كتاب هـ . فيشر : « ترجمة زيادة والباز العريني وابراهيم العدوي ـ دار المعارف : القاهرة .

هم الذين كشفوا لنا ابن خلدون وما في مقدمته من نظرات اجتماعية تبدو كأنها وليدة القرن العشرين ، ولم ننكر أننا تعلمنا من المستشرقين أن نحسن استغلال النصوص وأن ننقب في بطون الكتب ، وأن نبذل الجهود الجبارة في استنباط الإجابة على أسئلة تهمنا في العصور الحديثة ولم يكن المؤلفون العرب يُعْنَوْن بها حين يستطردون في تفاصيل لا نأبه لها الآن . ولم ننكر أن المستشرقين علّموا بعضنا طريقة الدرس ونظام البحث والتأليف ، ولم ننكر أنهم دفعونا دفعاً إلى العناية بدرس تاريخ مدنيتنا في أسلوب علمي سليم .

« قد يقال إن كثيرين من المستشرقين يُعميهم التعصب الديني عن الحقائق أو يدفعهم إلى قلبها ، ونحن لا ننكر ذلك بل نستطيع أن نقيم عليه ألف دليل ودليل . ولكن الباحثين منا ليسوا أطفالاً لا يستطيعون أن يفطنوا إلى مثل هذه الحالات ، وأن يتخذوا لها ما يجب من الحيطة والحذر .

«لقد كان الأب لامانس Lammens من أشدّ المتعصّبين على الإسلام ، ومن المعجبين ببني أمية لأن دولتهم كانت لادينية (بحسب رأيه)، ولأنهم أقاموا ملكهم في الشام وتأثروا بالمدينة القديمة التي قامت في ربوعه (!) وكان المستشرقون يعرفون في لامانس هذا العيب الكبير ويأخذونه عليه (فييت مثلاً في تأبين لامانس المنشور في : Bulletin de l'Institut d'Egypte ـ مجلد ١٩٣٧) ، ولكنه كان وافر الاطلاع ، وحسب المرء نفعاً ومراناً في التاريخ الاسلامي أن يقرأ لامانس ، وأن يهضم ما يروقه أبحاثه ، وأن يبحث ويُنقِّب ليستطيع الردّ على الجزء الباقي ، وأن يراجع النصوص التي كان يبني عليها لامنس كثيراً من أحكامه ليرى كيف يجحف في تفسير بعضها ، وكيف كان يهمل ما لا يتفق ورأيه ، وكيف أنه كان يغضُّ الطرف أحياناً عن المناسبات فيستنبط من الشواذ قواعد ومن الحالات الفردية أحكاماً عامة . وقصارى القول إنّ **قراءة لامنس ومن على شاكلته رياضة علمية ميدانها الكتب والمكتبات وتُقرع فيها الحجة بالحجة ويدفع النص الواحد بالنصوص الكثيرة** .

ولكن بعد ذلك كله لا نظن أن باحثاً منصفاً يستطيع أن ينكر ضرورة الإلمام بكلِّ ما يكتب المستشرقون ، لأن أكثر ما يكتبونه دقيق ومنظم ، وفيه كثير من مزايا

البحث العلمي الصحيح، أما عيوب التعصّب فمن السهل أن ندركها ونحذر شرها. ومع ذلك فإن الروح التي تسود المستشرقين اليوم في الكتابة عن الإسلام ليست هي الروح التي كانت تسود أكثرهم في الجيل الماضي ، **فأغلبهم اليوم يدفعه إلى درس المدنية الاسلامية مَيْلٌ إليها واعجاب بها ، ومن ثمَّ فإنهم في الجملة أكثر إنصافاً الآن منهم في الماضي . وجلّهم يعملون على أن يتركوا الحكم على العقائد الدينية تركاً تاماً ، وأن يكتبوا بأسلوب علمي عن الظواهر الاجتماعية والأحداث السياسية في حدِّ ذاتها ، وأن يحكموا على أبطال التاريخ الاسلامي وأمرائه من الناحية الشخصية والسياسية فحسب** ، تاركين الدين جانباً ، بل عاملين على تفهّم البيئة العربية وما كان للاسلام من فضل في توحيد كلمة العرب وإعلاء شأن المسلمين في العصور الوسطى »[١] .

وربما دفعت ظروف سياسية واقتصادية الباحثين الغربيين أخيراً إلى محاولة الاقتراب الموضوعي الجاد قدر الطاقة من الإسلام وعالم الإسلام لأجل التوصّل إلى نتائج أكثر صواباً وتوفيقاً ، ولكن العبرة بالنتائج مهما تكن الدوافع . وربما أعان على الموضوعية إقدام الباحثين في أجيالهم الجديدة من مختلف مجالات التخصص العلمي : لغوية أدبية وجغرافية وتاريخية ونفسية اجتماعية وسياسية اقتصادية على دراسة واقع الاسلام المعاصر من زاوية تخصص الباحث ، مع النفاذ إلى الجذور والأصول قدر الإمكان . وقد أثرى هذا نظر الغربيين إلى عالم الإسلام ودراستهم له ، وخلعهم إلى حدّ كبير من ضيق نظرة دارسي اللاهوت واللغات السامية الذين طالما كانوا لبّ حركة الاستشراق وجماعة المستشرقين حتى نهاية الحرب العالمية الأخيرة .

إننا نستطيع أن نستفيد من المستشرقين حين نتبين حقيقة ما يرتفع أمام بصيرتهم من حجب على العقول والنفوس : حجب من العقل فهم لا يتفاعلون مع الفكر العربي ، وحجب من النفس فأوروبا عندهم هي مركز العالم !

---

(١) د . زكي محمد حسن : مصادر مهملة في التاريخ الإسلامي ـ بحث من كتاب « في مصر الإسلامية » أصدرته دار المقتطف بالقاهرة بإشرافه مشتركاً مع د . عبد الرحمن زكي .

ومن أجل هذا وذاك يجب أن نتحفّظ مع المستشرقين ، على أن نحترم ما بذلوا من جهود وأدوا من خدمات .

ولقد عرض الدكتور طه حسين مؤخراً للمستشرقين في ثنايا حديث له ، فاستمر على وجهته الأساسية في تقديره لجهودهم وإفادته منهم ، مع نغمة معدّلة معتدلة بالنسبة لأخطائهم . . . يقول : « تأثّري بالمستشرقين شديد جداً ، ولكن لا **بآرائهم بل بمناهجهم في البحث** . وهذا يُوَصِّلُني أحياناً إلى أن أستكشف كثيراً من **الخطأ في آرائهم ، لأن علمهم بالعربية وأسرارها ودقائقها أقل من علم** المتخصصين العرب »[1] .

وقد كتب سيمون جارجي رئيس تحرير مجلة (أضواء) ، التي يصدرها بالعربية المؤتمر الدولي لحركة النقاد في باريس ، على صفحات المجلة الفرنسية Preuves Informations الصادرة في ١٨/ ٢/ ١٩٦٤ بمناسبة انعقاد مؤتمر الاستشراق في دلهي :

« إن تطوير الاستشراق يجب أن يفرض نفسه على بعض المفكرين الغربيين ضيِّقي الأفق ، الذين يأسفون لتدفّق عناصر آسيوية وأفريقية على حقل كان يُعتبر حتى اليوم ميداناً مضروباً عليه سياج لا يطرقه إلا الغربيون ! إن تعبير (العلم الشرقي) يجب أن يحل محل كلمة (الاستشـراق) فهذا مجال بحث عالمي . ومن جهة أخرى ينبغي على من ينظر من العلماء الشرقيين إلى مؤلفات المستشرقين الغربيين بعين الحذر أن (يقوِّم) هذه المؤلفات تقويماً سليماً . . . وبذلك ينشأ علم شرقي عام يتفق مع مقتضيات العصر ، ويقوم على التعاون الفعّال بين الغرب والشرق فيسهم في تحقيق عالمية الثقافة الانسانية »[2] .

تحديدٌ للواقع ، وتنويرٌ للمستقبل . . . وكلٌّ مخلص للحقيقة يرجو أن تتحقق الآمال .

---

(١) د . طه حسين : حديث مع فؤاد دوّارة في مارس ١٩٦٣م ضمنه كتابه « عشرة أدباء يتحدثون » ـ كتاب الهلال : القاهرة .

(٢) باب (المجلات الفرنسية) في « المجلة » : ـ القاهرة ع٨٨/ ابريل ١٩٦٤ م .

صُوَرٌ مِنَ المُشْكِلَاتِ

ونناقش هنا ـ على سبيل المثال ـ بعض مشكلات التاريخ الاسلامي ، لنرى كيف شوّهت الثغرات ـ التي أشرنا اليها فيما سبق ـ معالم الحقيقة :

● **فالمادة التاريخية الممسوخة** : ضلّلت وأعطت نتائج زائفة .

● **والمنهج العلمي في الإسناد** : لم يعرف الباحثون المعاصرون كيف ينتفعون به فأدى ذلك إلى الزلل .

● **والإطار العام للأحداث** : لم يُستخدم في كشف الوقائع وسدِّ الثغرات والفجوات .

البيئة الطبيعية والاجتماعية والفكرية ، المحلية والعالمية . . . في ظلال هذه البيئة كلها تنبت الوقائع والأحداث ، ولا بدَّ من تبين هذا كله لتنجلي الوقائع والأحداث .

فماذا حدث في تاريخنا حين غاب عنا هذا . . . كله ؟

عـثمــان :

حدث أن تعجّلنا الحكم على الخليفة الراشد عثمان ، وتلقّفنا روايات ، وأسأنا تفسيرها . . . وفي الروايات دخيل ومردود ، وعلى التفسير مآخذ وردود .

قال الأستاذ صادق عرجون في مقدمة كتابه « عثمان بن عفان » :

« **وليست في التاريخ الاسلامي مرحلة أشدّ تعقيداً ولا أعظم غموضاً ولا أكثر التواء من المرحلة التي تبدأ بقتل الخليفة الثاني عمر بن الخطاب واستخلاف عثمان رضي الله عنهما ، وتنتهي بتسليم الحسن بن علي الأمر الى معاوية** رحمهما الله تعالى . .

« فهي مرحلة معقَّدة ملتوية لأن أمورها التبس على الناس فهمها وتشابهت حوادثها على العقول والأفكار ، وعظمت أحداثها وقعاً على النفوس حتى استبدّ بكثير منها الدهش والذهول ، واستولت عليها الحيرة فلم تدر إلى أي اتجاه تسير ، ومن ثمَّ اعتزلت هذه الحياة الصاخبة المضلِّلة المعالم طائفة من الأجلّاء ووجوه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن تشابهت عليهم جوانب الرأي وأُشكل عليهم وجه اليقين ـ كسعد بن أبي وقّاص وعبد الله بن عمر بن الخطاب وسلمان الفارسي . وفي ذلك يقول الإمام النووي : إن القضايا كانت مشتبهة حتى أنّ جماعة من الصحابة تحيّروا فاعتزلوا الطائفتين ولم يقاتلوا ولم يتيقّنوا الصواب .

« كانت هذه المرحلة من تاريخ الاسلام غامضة أشد الغموض ، لأن التاريخ نفسه لم يستطع الفصل في شيء من أحداثها ، ولم يحقق أمراً من أمورها التي أدّت إلى ذلك الانقلاب الذي زلزل كيان المجتمع الاسلامي وغيَّر كلّ شيء في حياة المسلمين . **فالتاريخ إذا حدَّثك في موضوع برواية ما أسرع ما ينقضها برواية أخرى في الموضوع نفسه،** وهو إذا أعطاك صورة لشخصية تاريخية فإنه لا يترك لك معالمها سوية لتستقرَّ في ذهنك حتى تتعرّف عواليها من سوافلها ، وهو إذا وقف بك على سبب حادث من الأحداث استدرك عليه بسبب آخر يهدمه ، **ويوشك أن يكون هذا عيباً عاماً في مصادر التاريخ الاسلامي التي بأيدي الناس !** وحسب الناظر في هذا التاريخ أن يأخذ إليه ما يشاء من مصادره فيقرأ فيه ما يريد من الموضوعات فإنه لا يخرج منه بنتيجة واحدة لمقدِّمات واحدة في الموضوع الواحد ، ولكنه سيخرج من الموضوع الواحد بنتائج مختلفة لروايات مختلفة » !

هذا كلام رجل عاين بنفسه موضوع عثمان بالذات . . . وكتب فيه كتاباً

جليلاً ، يتحدث في خاتمته عن قواعد التعديل والتجريح التي مُحِّصَت بها أسانيد الروايات في الحديث ، ثم يقول : « . . . **وتدوين التاريخ بعيد كل البعد عن هذه النظرات الفاحصة في أصول الرواة وقيمة الرواية في موضوعها من جهة العقل والعلم ، بل لا يبعد عن الصواب من يقول : إن العصر الذي دُوِّنت فيه أقدم مصادر التاريخ الاسلامي المتداولة في أيدي الناس ، لا بُدَّ فيه من الغرض المائل عن جانب الحق في طريق إثبات الوقائع ، ولا سيما في هذه المرحلة التي اعتبرتها السياسة مبدأ للسلطان الأموي** . وقد كان هذا السلطان بغيضاً أشد البغض إلى خلائفهم على ملك الاسلام من العباسيين ، وفي ظلِّ العباسيين وظلِّ سلطانهم دُوِّن ما أدركنا من مصادر التاريخ الاسلامي .

« ومهما أحسنا الظن بالقائمين على الرواية والتدوين ، **فإن شيئاً فوق طاقتهم من المؤثرات السياسية والاجتماعية لا بد أن يتدخَّل من قريب أو بعيد** ، لأن عاملي الرهبة القاهرة والرغبة المغرية كانا يسودان الحياة في تلك العصور ، ومن هنا تعدَّدت الروايات المتضاربة في الحادثة الواحدة وعن الشخص الواحد . . . **وفي هذا المجال تتجلّى مهمة الباحث في الموازنة والاستنباط حتى يستخلص من هذه الروايات معالم الحق، ويستطيع أن يرسم له صورة إن لم تكن هي الحقيقة كلها فهي أقرب ما تكون اليها** . . . ومما زاد في صعوبة البحث : تلك الطريقة التي يسلكها بعض المعاصرين من الباحثين في التاريخ الاسلامي وهم يرون أنهم ينهجون في بحوثهم النهج العلمي القائم على النقد والتحليل، وكأنّ المظهر الأعلى لذلك المنهج عندهم صرف النقد إلى ذكرالمعايب والمساوىء ! **ولسنا ننكر أن النقد الفاحص عن كشف المحاسن والمعايب بدلائلها وشواهدها في أسلوب حاذق كريم أجدى على الدراسات التاريخية**، لأنها تُقصد للعبرة والتأسِّي . . . ونحن إذا عذرنا بعض المستشرقين الذين يخطئون في بدائه من التاريخ الاسلامي ، فلا نجدنا ننشط إلى قبول عذر من باحثينا كُتَّاب العربية والاسلام في مجاراة أولئك الباحثين من الأجانب »[1] .

---

(١) صادق ابراهيم عرجون : عثمان بن عفان ـ جماعة الأزهريين للتأليف : القاهرة ـ ص ٥ ـ ٧ ، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨ .

كلمات صادقة مخلصة .

وبعد المادة التاريخية والمنهج العلمي ، هناك شيء آخر . . .

هناك الأساس التاريخي العام للأحداث والوقائع . . .

إنها المفاتيح المفقودة . . البيئة الطبيعية والاجتماعية والفكرية ، المحلية والعالمية . .

ما هي الأضواء التي تلقيها هذه العوامل على حقبة معيّنة من الزمن ؟؟

إن المجتمع العربي المسلم كان يتطوّر . . كان ينمو . . والنمو تصاحبه آلام ، لأن النسيج الذي كان يوائم الجسم الصغير لم يعد يلائم اليافع الكبير !

إن الأم تتلوّى حين تحمل ابنها ، وحين تضعه . . . وإن الطفل يتلوّى حين تظهر أسنانه الصلبة في ثنايا لثته الرقيقة الغضّة . . . وهو حين يراهق ، وحين يشبّ ، يصاحب هذا وذاك تغيرات عضوية وانفعالات نفسية .

والمجتمع العربي المسلم زمن عثمان : كان ينمو . . . كان يتحول من مجتمع بسيط ساذج إلى مجتمع مركب . . . من مجتمع عربي إلى مجتمع عالمي ، يختلط فيه عرب وفرس وروم ومصريون . . . وزاد بعد ذلك فضم الترك والهنود .

والدولة كانت تتطوّر : من أسلوب القبيلة في الإدارة والحكم إلى أسلوب الدولة الضخمة الواسعة التي تحتاج إلى (كومنولث) ، أو نظام فدرالي أو كونفدرالي . . ولم تكن هناك دراسات دستورية وتجارب دولية تعين أسلافنا ـ مثل التي عندنا اليوم !

والذين اعتزلوا . . . اعتزلوا لأن التطوّر الوثّاب قد شدههم ، فلم تسعفهم خبراتهم كي يتبيّنوا أسبابه ويصفوا علاجه ، فلجأوا إلى هذه الخطة السلبية ليستنقذوا أنفسهم من دوّامة الأحداث ، وحسبهم أن يلقوا الله بقلب سليم !

وعثمان المظلوم عليه رضوان الله ، يحمّله الناس وحده نتائج هذا كله . .

كان عليه وحده أن يواجه مشكلات المجتمع المركب والدولة الموسَّعة . . . بأيّة خبرات ؟ بخبرات شخصية عادية ، مستمدَّة من ظروف تُحدِّد لصاحبها مصادر الثقافة ومصادر الخبرة !

إن عمر الضخم العملاق ـ الذي يُسلِّم الجميع بضخامته وقوة شخصيته ـ مات مقتولاً . . . وكان قتله أكبر نذير ، للتطور الحادث في المجتمع المتغيِّر !

« وبحسبنا أن يكون من آثار تغير حال المجتمع الإسلامي في عمومه استشهاد عمر واضطراب أقوال المؤرخين في تفسير ذلك الحادث الخطير ، وهل كان أمراً مُبيَّتاً تآمر على القيام به جماعة من خصوم الاسلام ، نَفَسوا على المسلمين حياة عمر وشخصيته الفذَّة ، أو كان عملاً فردياً دفع إليه الطيش والحقد الدفين ؟ وما كان لذلك من نتائج خطيرة واجهت الحكومة الجديدة في شخص عثمان وخلافته . ذلك التراث الضخم بما وصفناه ، وتلك **الأقطار المترامية** الأطراف التي افتتحها المسلمون ، وأولئك **الأعراب الجفاة** الذين انساحوا في الأرض مع جيوش المسلمين فاتحين غانمين حتى ملئت أيديهم بالدنيا وأخذت أبصارهم بريقها ، وهؤلاء **الارقاء** عبدان وإماء من الأجناس المتكاثرة الذين امتزجوا بالعرب فمدحوهم وولدوا لهم فأحسنوا وأساؤوا ، وهذه **الخلافات** الحزبية والأحزاب السياسية ، ثم هؤلاء **الأحداث** الذين تقدموا في بعض المواطن إلى قيادة الناس وولاية أمرهم يسوسونهم وليس لهم في الاسلام سابقة . . . **كل أولئك كوّنوا عناصر المجتمع الاسلامي** الذي عهد مجلس الشورى بالخلافة عليه إلى عثمان بعد عمر . . . فقام بالأمر واجتهد وأحسن وبرّ وعطف ، **ولكنّ تغيّر أحوال المجتمع أصدأ مرآة الحياة في نظر بعض الناس**، فعظّموا صغائر الأمور وأساؤوا فهم الحقائق وخلعوا على كثير من الحوادث والوقائع غير أوصافها ، وانقاد بعض الأغرار من ذوي المطامع إلى أغراضهم ، فمشوا إلى الفتنة ومشت إليهم الفتنة . . . »[1] .

« عن محمد وطلحة قالا : **لمّا ولي عثمان لم يأخذهم ـ قريش ـ بالذي كان**

---

(١) عرجون : عثمان بن عفان ص ٧٧ ـ ٧٨ .

يأخذهم به عمر ، فانساحوا في البلاد ، فلما رأوها ورأوا الدنيا ورآهم الناس ، انقطع من لم يكن له طَوْلٌ ولا مرتبة في الإسلام وكان مغموراً في الناس وصاروا أوزاعاً إليهم ، وأمَّلوهم وتقدَّموا في ذلك قالوا : يملكون فنكون قد عرفناهم وتقدَّمنا في التقرب والانقطاع إليهم، فكان ذلك أول وهن دخل على الإسلام وأول فتنة كانت في العامة ليس إلا ذلك . وعن محمد وطلحة قالا : لم تمضِ سنة من إمارة عثمان حتى اتّخذ رجال من قريش الأموال في الأمصار وانقطع إليهم الناس ، فثبتوا على الأمر سبع سنين وكلٌّ قوم يحبون أن يلي صاحبهم . ثم إن ابن السوداء أسلم وتكلّم ، وقد فاضت الدنيا وطلعت الأحداث على يديه . . . وعن عثمان بن حكيم بن عبادة بن حنيف بن أمية قال : كان أول منكر بالمدينة ظهر حين فاضت الدنيا وانتهى سمن الناس : طيران الحمامات والرمي عن الجلاهقات . واستعمل عليها عثمان رجلاً من بني ليث سنة ثمان ففضّها وكسر الجلاهقات ، وزاد في رواية : وكان بين الأحداث قتال بالعصي فأرسل عثمان طائفاً فمنعهم من ذلك . ثم اشتدَّ الناس بإنساء الحدود فساء ذلك عثمان والناس ، فاجتمعوا على أن يجلدوا في النبيذ فأخذ نفراً منهم فجلدهم » . . .

ولنستمع إلى عثمان نفسه يعرض قضيته على ملأ من المسلمين في المسجد وفي حضور معارضيه : « وقالوا : إني أُحبُّ أهل بيتي وأعطيهم ، فأما حبِّي لهم فإنه لم يحمل معهم على حق بل أحمل الحقوق عليهم ، وأما إعطاؤهم فإني إنما أعطيهم من مالي . . . إني واللّه ما حملت على مصر من الأمصار فضلاً فيجوز ذلك لمن قاله ، وقد رددته عليهم وما قدم عليَّ إلا الأخماس ولا يحلُّ لي منها شيء فولى المسلمون وضعها في أهلها دوني . . . وقالوا : أعطيت الأرض رجالاً ، وإنّ هذه الأرضين شاركهم فيها المهاجرون والأنصار أيام افتُتحت ، فمن أقام بمكانه من هذه الفتوح فهو أسوة سدة أهله ، ومن رجع إلى أهله لم يذهب ذلك ما حوى اللّه له ، فنظرت في الذي يصيبهم مما أفاء اللّه عليهم فبعته لهم بأمرهم من رجالٍ أهل عقار ببلاد العرب فنقلت إليهم نصيبهم فهو في أيديهم دوني . وكان عثمان قد قسّم ماله وأرضه في بني أمية وجعل ولده كبعض من يعطي ، فأعطى آل الحكم رجالهم عشرة آلاف فأخذوا مائة ألف ، وأعطى بني عثمان مثل ذلك ، وقسم في

بني العاص وفي بني العيص وفي بني حرب »[1] .

ويعلّق الدكتور طه حسين على ذلك بقوله : « فتح عثمان على الناس باباً عظيماً كان له أبعد الأثر في حياتهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعقلية جميعاً . . . نشأ عن ذلك أن ظهرت الملكيات الضخمة في العراق وغيره من الأقاليم ، فالذين استطاعوا أن ينتفعوا هم أصحاب الأموال الضخمة الذين كانوا يستطيعون أن يشتروا من أصحاب الملكيات الصغيرة ما يملكون . . . ونشأ من هذا أن جُلبت الحضارة جلباً إلى الحجاز وغيره في بلاد العرب ، فكان الترف والتبطل ، وعاش الرقيق الذين يملكون سادتهم ويُدبِّرون حياتهم . . . وعاشت طبقة أخرى من العرب البادية المحرومين لم تملك قط أرضاً في الحجاز لتبيعها بأرضٍ في العراق ، ولم تملك قط أرضاً في العراق لتشتري بها أرضاً في الحجاز . **ولم يخطر لعثمان ـ حين فكّر في هذا الاقتراح أو فكّر له فيه خاصّته ومشيروه ـ شيء من هذه النتائج البعيدة ، وإنما رأى شراً فأراد حسمه** : أراد أن يخفِّف الهجرة على الأمصار ويمسك الأعراب في بلادهم ، ويجلب الأسرى والرقيق إلى بلاد العرب ، ويستخلص لأهل الحجاز من أصحاب الملكيات الصغيرة في الأقاليم ما لهم ليشتروا به الأرض التي تليهم ويقوموا عليها من قريب . ولكنه لم يبلغ من ذلك ما أراد . . . »[2] .

ولا أغالي إذا قلت : إنّ عمر لو عاش لواجهه ما واجه عثمان . . .

● أخرج ابن الجوزي في المناقب عن عمر بن مرّة قال : لقي رجل من قريش عمر فقال : لِنْ لنا ، فقد ملأت قلوبنا مهابةً ، فقال : أفي ذلك ظلم ؟. قال : لا . . . قال : فزادني اللّه مهابة !

● أخرج ابن جرير في تاريخه عن زيد بن أسلم عن أبيه أن نفراً من

---

(١) محمد بن يحيى بن أبي بكر : التمهيد والبيان في مقتل الشهيد عثمان ص ٨١ ـ ٨٢ ، ٩٨ ـ ٩٩ . ومثل هذا أورده الطبري أيضاً في تاريخه من رواية سيف في أخبار سنة ٣٥هـ أنظر جـ٥ ـ طبعة المطبعة الحسينية بالقاهرة ص ١٠١ ـ ١٠٣ .

(٢) طه حسين : الفتنة الكبرى (عثمان) ـ دار المعارف : القاهرة ـ ص ١٠٤ ـ ١٠٦ .

المسلمين كلّموا عبد الرحمن بن عوف فقالوا : كلِّم عمر بن الخطاب فإنه قد أخشانا حتى واللّه ما نستطيع أن نديم إليه أبصارنا ! قال : فذكر ذلك عبد الرحمن ابن عوف لعمر ، فقال : فواللّه لقد لِنْتُ لهم حتى تخوّفت اللّه في ذلك ، ولقد اشتددت عليهم حتى خشيت اللّه في ذلك ، وأيم اللّه لأنا أشدُّ منهم فرقاً ، منهم مني !

أرأيت إلى طلائع التململ والقلق قد بدت !

● وأخرج الطبري عن ابن عباس أن عمر قال لناس من قريش : بلغني أنكم تتخذون مجالس ، لا يجلس اثنان معاً حتى يقال : من صحابة فلان ، من جلساء فلان ـ حتى تُحُوميت المجالس . وأيم اللّه إنّ هذا لسريعٌ في دينكم ، سريع في شرفكم ، سريع في ذات بينكم . ولكأنّي بمن يأتي بعدكم يقول : هذا رأي فلان ـ قد قسّموا الإسلام أقساماً ! أفيضوا مجالسكم بينكم ، وتجالسوا معاً فإنه أدومُ لألفتكم ، وأهْيَبُ لكم في الناس . اللهم ملّوني ومللتهم ، وأحسست من نفسي وأحسُّوا مني ، ولا أدري بأيّنا يكون الكون ، وقد أعلم أن لهم قبيلاً منهم ، فاقبضني إليك . . . » !

هكذا استهلّت الثغرات والخلافات . . . وواضح جليٌّ كيف بلغ الضيق بابن الخطاب !

● وكان من سياسته أنه كان يحبس عن العمل كثيراً من كبار الصحابة . . أخرج ابن سعد عن عمران بن عبد اللّه قال : قال أُبَيّ بن كعب لعمر بن الخطاب : ما لك لا تستعملني ؟؟ . . . قال : أكره أن تُدَنِّس دينك !

● وكان من سياسته تقدّمه إلى العمال بألا يأذنوا لأحد من جنود المسلمين أن يزرع أو يزارع في البلاد المُغْتَنَمة ، وألا يعطوا أرضاً لأحد منهم البتّة . . . رفقاً بأصحاب الأرض وضنّاً بالجيش أن ينشغل عن واجبه بالزرع والضرع ، ونظراً للمستقبل وصيانة للثروة ، فتبقى الأرض في يد أهلها مادة تستمد من خراجها الدولة ما يقوم بشؤونها ، ولا يحتكرها المُقْطَعون فتفقد الدولة جيشها ودخلها ويضار الإنتاج نفسه !

فإذا أضفت إلى هذا إمساك الجماعة من رؤوس قريش بالمدينة . . . أحسست بوادر التطور والتغيّر في كل مكان ووراء كثير من الأحداث . . . ورأيت عمر بن الخطاب يشمر عن ساعده ، ليواجه كل أمارة وعلامة على التطور والتغيّر بتدخل للسلطة : في صورة اجتهاد فقهي ، أو أمر إداري ، أو حكم استثنائي !

لقد سمع عمر بأذنه انتظار الناس لنهايته ، ونقاشهم لما سوف يكون بعد حدوث هذه النهاية . . . فوقف ليخطب ويقول : « قد بلغني أنّ فلاناً منكم يقول : لو مات عمر بايعت فلاناً . . . فلا يغترَّنَّ امرؤ أن يقول : إنّ بيعة أبي بكر كانت فلتة ، ألا وأنها كانت كذلك ـ إلا أن اللّه وقى شرها ، وليس فيكم من تقطَّع إليه الأعناق مثل أبي بكر ، وإنه كان من خيرنا حين تُوفِّي رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم »[1] .

فليست القضية إذن قضية عثمان . . . إنما هي قضية مجتمع يتطور ، ودولة تتطور !

وأنا لا أنكر تماماً فروق الأشخاص ، ولا أدفن الكفاءات القيادية في زحام الجماهير . . . ولكنني أيضاً لا أغفل الأعماق المضطربة في النفس والمجتمع ، ولا أهمل ظروف الواقع المحلّي والعالمي ، وأجمع بين كل العوامل والمقوّمات .

لقد أصاب في إدراك هذه الحقيقة الدكتور **ضياء الدين الريّس** وهو يؤرخ للنظريات السياسية الإسلامية فقد قال :

« العهود المثالية قصيرة الأمد ، يعرف ذلك كل من يدرس تواريخ الأمم ، ولا سيما حركات الإصلاح والانقلابات والثورات في مختلف العصور . . .

« **ومن أسباب ذلك أن الجيل الأول الذي ينهض حاملاً أعباء دعوة جديدة ،**

---

(١) تاريخ الطبري : جـ ٥ (المطبعة الحسينية) ص ٢٥ ، ١٣٣ ـ ١٣٤ ، أبو يوسف : الخراج ـ المطبعة السلفية : القاهرة ص ٣٥ ، رفيق العظم : أشهر مشاهير الاسلام ـ المجلد الأول (الخلفاء الراشدون) ـ دار المقتطف : القاهرة ـ ص ٣٨١ ، ٣٨٥ ـ ٣٨٦ ، ٣٨٩ ، ٤٦٩ .

لا يلبث أن يخلفه جيل جديد لا تتوفَّر له العناصر التي توفرت للجيل السابق . . . .

« وفوق ذلك فإن الظروف والأحوال تختلف : فإن أمثال هذه الحركات الإصلاحية والدعوات والثورات إنما تظهر نتيجة لتجمّع أسباب معينة اقتصادية واجتماعية وسياسية وفكرية ، ثم بعد ان تنتهي الدعوات أو الحركات إلى نجاح وتتمكن من تحقيق أهدافها ـ كلها أو بعضها ، لا تكون تلك الأسباب قد بقيت كما هي ، بل قد يكون قد زال بعضها وتحوَّلت طبيعة البعض الآخر . كما أنه يترتب على الوضع الناشىء الذي يكون قد أدى إليه النجاح أن تتغيّر البيئة ، وتوجد عوامل وتبدو ظواهر كانت غير معروفة من قبل ، وما دامت الأسباب أو المقدمات تتغيّر فلا بد أن تتغيّر النتائج . . .

« ثم إن بقاء مجتمع ما في مستوى رفيع ـ إذا قيست حاله بمقاييس الأخلاق أو السياسة ، إنما يرجع إلى حدٍّ بعيد إلى جانب الأسباب الأخرى من استعداد المجتمع نفسه وطبيعة الظروف المحيطة به إلى نوع القيادة . . فإذا خلا مكان القيادة لم يجد المجتمع من يملؤه ممن يضارع الموجِّه الأول في كفاءته أو تكتمل له كل الصفات . . .

« كل هذه الملاحظات أو الأحكام تنطبق على المجتمع الإسلامي ، وهو يخطو من عهد إلى آخر ، وينتقل التصرف في مصائره ما بين جيل إلى جيل . . . منذ السنة الأولى من حياة الدولة (الهجرة) إلى السنة الثلاثين في أواسط خلافة الخليفة الثالث تغيّرت العناصر التي كانت تكون المجتمع ، وأخذ جيل ينقرض أو يختفي من على ظهر المسرح بالتدريج أو يحلّ محله جيل جديد . . . وكانت البيئة قد تغيّرت واتّسعت رقعة الممالك التي كانت تديرها الخلافة ، وزخرت (بحار الرفه) وتبدّلت الأحوال والظروف ، وبُعثت العصبية وحميَّات الجاهلية والمطامع الفردية من مكامنها ـ وكان ذلك نتيجة الفتوحات . . .

« ففي هذه الحقبة حدث تطوّر لم يشهد له التاريخ مثيلًا وهو أن (سلطان المدينة) اتّسع من حدود هذه المدينة المحصورة حتى شمل جزيرة العرب كلها، وممالك العراق والشام ومصر وإفريقية وبلاد فارس وبعض جزر البحر

المتوسط . . . أو بعبارة أخرى تحولت الحكومة الإسلامية من (دولة ـ مدينة) City- State إلى دولة عالمية .

« وما دامت طبيعة الدولة قد تحوّلت وبدأ التغيّر في عناصر المجتمع ، فقد كان من الواجب أن يتغيّر أسلوب الحكم وتتطوّر أداته حتى تصبح ملائمة لحاجة الظرف الجديد . ولكن الأسلوب الذي كانت تُحكم به دولة المدينة ظلَّ هو الأسلوب الذي يُراد أن تُسَيَّر به الدولة العالمية . فحصل صدام كان لا بدَّ أن يقع ، وظهرت العقبات وأطلّت المشاكل برؤوسها ، وتوالت الأزمات التي جعلت الأيام الأخيرة من خلافة عثمان مكدَّرة أي تكدير ! ولم يكن عثمان رضي الله عنه ـ من الوجهة السياسية فقط ـ من طراز أبي بكر وعمر ـ هؤلاء الإداريين الحازمين. وعلى كلٍّ فقد شاءت له ظروفه أن يُوجد في هذه الأوقات العصيبة : الأوقات الحرجة في عهود التاريخ التي يُقال عنها أنها (**أدوار الانتقال**)، وكانت آثار التغيير شديدة الوطأة ، وجرفت الحوادث في تيارها كل شيء . . .

« هذا كله يُقَدِّم له عذراً كبيراً ، وإن كان موضع النقد . إن الأخطاء السياسية التي وقعت عن حسن قصد زادت في سرعة هذا التيار وضاعفت من قوة اندفاعه ، ولم تُبذل أية محاولة لإيقافه أو تحويله عن وجهته. . . إلى أن انتهت الأمور بهذه الخاتمة الأسيفة : ألا وهي محاصرة الخليفة في داره ، واغتياله وهو يقرأ في المصحف »[1] !

لقد طوّف الدكتور ضياء بالحقائق في نجاح . . . وقد عمد إلى أن يصيب عثمان في رفق ، ويلحق ذلك في النهاية باعتذار رقيق !

وأنا الآن لست بصدد تقدير شخصية عثمان وتقويمها في التاريخ ، ولست مندفعاً ـ إلى أن أُنزِّه عثمان عن أن يكون بشراً يجتهد فيخطىء وينال أجراً واحداً أو يجتهد فيصيب ويحرز الأجرين معاً . . . ولكنني أقول فقط : **إن التطور كان أكبر من عثمان ـ مهما يكن عثمان !**

---

(١) د . ضياء الدين الريس : النظريات السياسية الاسلامية ـ ط ١ : القاهرة ـ ص ٣٠ ـ ٣٣ .

ولقد جاء علي بن أبي طالب ـ ومن ينال شخصية عثمان يرتفع بقدر علي ، فلم يستطع أن يوقف مدّ التطور الزاحف ، وظلت حكومته تتأرجح على البراكين التي انفتحت تحتها في الحرب والسياسة ، والعقول والنفوس جميعاً !

ويحيط الدكتور **طه حسين** بجانب من التطوّر في كتابه « **الفتنة الكبرى** » :

« نحن نقرأ في التاريخ تدوين الدواوين فنمرّ به مسرعين معجبين . . . ولو وقفنا عنده وقفة قصيرة لعرفنا أن هذا التجديد الخطير في حياة أمّة بادية لم تعرف من قبل كتاباً ولا حساباً ولا إحصاءً، لم يكن من الأشياء الهيِّنة التي يمرّ بها الناس مسرعين . . .

« ولم تكن مشكلات هذه السياسة وحدها هي التي تشغل الخليفة وأعوانه ومشيريه . . . فقد كانت هناك مشكلات إدارية ، فهذه البلاد التي فُتحت على المسلمين كانت بلاداً لها سابقةٌ في الحضارة وتفوّقٌ في العمران ، ولها نظمها المألوفة التي تتباين فيما بينها تباين الأقطار والأقاليم. ولم يكن بدٌّ لهذه البلاد من أن تُدار بعد الفتح كما كانت تُدار قبل الفتح ، فلم يكن الفتح الاسلامي فتح تخريب وتدمير وإنما كان فتح تأمين وتعمير . **ولم يكن من الممكن أن يصبح العرب فجأة مهرة في الإدارة متقنين في السياسة ، فلم يكن لهم بُدٌّ إذن من أن يحتفظوا بالإدارات التي وجدوها في تلك البلاد حين أخضعوها لسلطانهم ومن أن يراقبوا هذه الإدارات مراقبة دقيقة . . .**

« ثم هناك مشكلات أخرى تتصل ببلاد العرب نفسها ، فقد ينبغي للسلطان أن يجد السياسة التي **يضبط بها هذا الشعب البادي** الذي لم يألف الطاعة ولم يتعوّد الخضوع ، وأن يضبطه في الوقت الذي يأخذ فيه شبابه وأولي القوة من رجاله ليرسلهم إلى أماكن نائية قد يعودون منها وقد لا يعودون »[1] .

والآن وقد وضحت الأطراف والجوانب، لا أكون مغالياً حين لا أوافق الأديب

(١) د . طه حسين : الفتنة الكبرى ـ ج ١ (عثمان) ص ٥٦ ـ ٥٨ .

المفكر الأستاذ سيد قطب رحمه الله فيما قرّره في كتابه الجليل « العدالة الاجتماعية في الاسلام » حين قال : « ولو تقدّم الزمن بعثمان لكان الخير حيث لم تضعف قوته بعد ، ولو تأخّرت به فوليها على بعد الشيخين قبل أن تنمو البذرة الأموية ويستفحل أمرها في الشام وغير الشام ، وقبل أن تتضخم الثروات نتيجة لسياسة عثمان ، وقبل أن تخلخل الثورة على عثمان بناء الأمة وارتباطها بروح الدين . . لو كان هذا ، لتغيّر وجه التاريخ الاسلامي ولسار في طريق غير الذي سار فيه » ![1] .

ولا أميل إلى أن تاريخنا ـ أو أي تاريخ ـ كان من الممكن أن يتغيّر بهذا اليسر في الظروف العامة المعقّدة التي اجتازها . . .

إن تولية رجل محلّ رجل ، أو ولاية رجل في سنّ قبل سنّ . . . ولا يحلّ جذور المشكلة في مجتمع هائج مائج مضطرب يتلوّى لينمو ويكبر ، إلا أن يكون رجلاً موهوباً قادراً على الابتكار في التنظيم لمواجهة الظروف المتغيّرة ومتفوّقاً على ثقافة بيئته وخبراتها .

لماذا لم يستطع عمر إذن أن يصمد للعاصفة . . . لقد شكا وضاق ذرعاً وبدت الطلائع والبوادر ، ثم ما لبث أبو لؤلؤة أن أطاح به بعيداً عن الطريق !

ومن **أبو لؤلؤة قاتل عثمان** ، ومن ابن ملجم الذي اغتال علياً . . إن الواحد من هؤلاء ليس فرداً واحداً ، إنه تعبير عن موجة وتيار ، إنه من المجتمع الذي تتحرّك كلّ جزئياته في داخله بعنف ليتمدّد ويتغيّر !

« والشيء الذي ليس فيه شك آخر الأمر ، هو أن عصر عثمان شهد لوناً من **المعارضة** لم يشهده عصر عمر ، وكانت هذه المعارضة تتكوّن في الأمصار البعيدة ، وكانت هذه المعارضة تتكوّن في المدينة نفسها قريباً من عثمان . . . والسؤال الذي ينبغي أن يُلقى وأن يُجتهد في الإجابة عنه هو : **أين نشأت المعارضة لسياسة عثمان ؟** أنشأت في المدينة مستقر الخلافة ، أم نشأت في

---

(١) سيد قطب : العدالة الاجتماعية في الاسلام ـ ط ١ : القاهرة ـ ص ١٨٥ .

الأمصار ؟ وبعبارة أدق : أنشأت المعارضة بين أصحاب النبي من المهاجرين والأنصار ثم انتقلت منهم إلى الجند المرابطين في الأمصار ، أم نشأت في الجند ثم انتقلت منهم إلى أصحاب النبي في المدينة ؟ . . . نقف في الإجابة عن هذا السؤال موقفاً وسطاً ، ونرى المعارضة لم تنشأ في المدينة وحدها ، وإنما نشأت فيها وفي الأقاليم ، بل لعلّها نشأت في المدينة ثم في أطراف الأقاليم حيث الثغور التي يواجه فيها المسلمون عدوهم . وإذا صحّ ما نذهب إليه ـ وما نراه إلّا صحيحاً ، فقد يكون هذا دليلاً على أن **هذه المعارضة ـ سواء أنشأت في المدينة أم في الأمصار ـ إنما كانت ظاهرة طبيعية محتومة دعت إليها ظروف الحياة الاجتماعية أولاً وظروف الحياة السياسية ثانياً ، وظروف الملائمة بين أصول الدين وحقائقه وبين طبيعة الحضارة التي اضطُّرَّ المسلمون إلى لقائها وممارستها آخر الأمر . وما كان لعثمان أن يقاوم طبيعة الحياة ولا أن يقهر هذه الظروف** . فليس من سبيل إلى أن يوجد سلطان ضخم كهذا السلطان الذي أتيح للمسلمين ، ثم لا يكون فيه حكم ومعارضة لهذا الحكم ، ثم لا يكون فيه صراع بين ذلك الحكم وهذه المعارضة ، ثم لا يكون فيه آخر الأمر ما كان من الاصطدام الذي انتهى بالمسلمين إلى أن يسلكوا الطريق التي سلكتها الأمم من قبلهم ومن بعدهم ، لأن تطوّر النظم السياسية والاجتماعية لم يكن قد بلغ أجله بعد ـ وهو لم يبلغ أجله إلى الآن ، ولأن العقل لم يكن قد بلغ حظّه الأوفى من الرقي ـ وهو لم يبلغه إلى الآن . والذين يرون ما يحدث الآن من الصراع بين النظم الاجتماعية والسياسية ، خليقون ألا ينكروا ما كان من الصراع حول النظم السياسية والاجتماعية أيام عثمان ـ في القرن الأول للهجرة وفي القرن السابع للمسيح . . . . **إن هؤلاء الشيوخ من المهاجرين والأنصار قد عاشوا عيشة إلّا تكن بدوية خالصة فهي إلى البداوة أقرب منها إلى الحضارة ، ثم نظروا ذات يوم فإذا هم أمام دولة ضخمة بعيدة الأرجاء مترامية الأطراف معقدة الشئون ، تحتاج إلى أن تُساس سياسة الحضارة المتأصِّلة ذات السنن الموروثة والتقاليد المقرَّرة لا الحضارة الطارئة . . . إن ظروف الحياة التي أحاطت بعثمان كانت أقوى منه ومن أصحابه** . ولا تقل إنّ عمر قد واجه هذه الظروف وظهر عليها ، فقد كان عمر من هؤلاء الأفذاذ الذين لا تظفر الإنسانية بهم

إلاّ في القليل النادر »[1] .

ومعاوية :

لقد اشترك معاوية مع عثمان في تلقّي حملة المطاعن والاتّهامات ، كما اشترك معه في النسب والعصب والقرابة . . . غير أنه كان أوفر حظ وأكبر نصيباً في التجريح ، فليس لقدره ما لعثمان من مهابة السن وطول الصحبة مما يجعل عيون الحقد تغضي حياء ، وتغضي عفّةً وتُقى ! وأُثيرت قضية الخلافة والملك ومسألة وراثة الحكم . .

وقد عُرِفَ العلاّمة الجليل محبّ الدين الخطيب رحمه الله أجزل مثوبته بدراساته العميقة في بيان حقائق الأحداث «الفتنة» وتحليل شخصيات الضالعين فيها، وفي الدفاع عن عثمان ومعاوية في شخصيهما وحكمهما . ومن ذلك قوله : « روى ابن كثير (٨ : ١٣٥) عن عبد الرزاق بن همام الصنعاني ـ أحد الأئمة الأعلام الحفاظ (وكان ينسب إلى التشيع) ، عن معمر بن راشد أبي عروة البصري ثم اليماني ـ وكان أحد الأعلام، عن همّام بن مُنَبِّه الصنعاني وكان ثقة قال: سمعت ابن عباس يقول : (ما رأيت رجلاً أخلق بالملك من معاوية) . . . وهل يكون الرجل أخلق الناس بالملك إلا أن يكون عادلاً حكيماً حليماً ، يحسن الدفاع عن ملكه ، ويستعين الله في نشر الدعوة لله في الممالك الأخرى ، ويقوم بالأمانة في الأمة التي ائتمنه الله عليها ؟ . . والذي يكون أخلق الناس بالملك هل يلام عثمان على توليته ؟ ويا عجباً كيف يُلام عثمان على توليته وقد ولاّه من قبله عمر ، وتولى لأبي بكر من قبل عمر ، وتولّى بعض عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل أن تصير الخلافة إلى أبي بكر وعمر وعثمان ؟

« ومعاوية قد وُلِّي الشام للخلافة الراشدة مدة عشرين سنة ، ثم اضطلع بمهمة الاسلام كلها عشرين سنة أخرى في الوطن الاسلامي الأكبر بعد بيعة الحسن

(١) د . طه حسين : الفتنة الكبرى (عثمان) ج ١ ص ١٣٦ ـ ١٣٧ ، ٢١٧ .

(٢) أنظر مثلاً كتاب المودودي « الخلافة والملك » .

ابن علي له ، فكان في الحالتين قواماً بالعدل ، محسناً إلى الناس من كل الطبقات ، يكرم أهل المواهب ويساعدهم على تنمية مواهبهم ، ويسع بحلمه جهل الجاهلين فيعالج بذلك نقائصهم ، ويلتزم في الجميع أحكام الشريعة المحمدية بحزم ورفق ومثابرة وإيمان ، ويؤمهم في صلواتهم ، ويوجههم في مجتمعهم ومرافقهم ويقودهم في حروبهم .

«وقد ذكروا عند الأعمش عمر بن عبد العزيز وعدله فقال: كيف لو أدركتم معاوية ، قالوا : في حلمه ؟ قال : لا واللّه ، بل في عدله . وقد بلغ من استقامته على جادّة الاسلام أن قال فيه أمثال قتادة ومجاهد وأبي إسحاق السبيعي ـ وكلهم من الأئمة الأعلام : كان معاوية هو المهدي . . . والذي يتتبع سيرة معاوية في حكمه يرى أن حكومته في الشام كانت حكومة مثالية في العدل والتراحم والتأسِّي . لم يُخَيَّر بين الطيب والأطيب إلا اختار الأطيب على الطيِّب . **فإذا كان هذا المسلك في الأربعين سنة يُؤَهِّل الأمير المسلم للخلافة على المسلمين وقد ارتضوه لذلك واغتبطوا به فهو خليفة . . .**

« كنا أيام طلب العلم في القسطنطينية في مجلس للطلبة يتناقشون في موضوع سيرة معاوية وخلافته ـ وكان ذلك في أيام السلطان عبد الحميد ، فوقف صديقي الشهيد عبد الكريم قاسم الخليل ـ وكان شيعياً ـ فقال : أنتم تسمون سلطاننا خليفة ، وأنا أخوكم الشيعي أعلن أن يزيد بن معاوية كان بسيرته الطيبة أحق بالخلافة وأصدق عملاً بالشرع المحمدي من خليفتنا ، فكيف بأبيه معاوية ! على أن معاوية كان يقول عن نفسه ـ فيما رواه خيثمة عن هارون بن معروف عن ضمرة عن ابن شوذب : أنا أول الملوك وآخر خليفة . . . وتقدم حديث معمر عن الزهري : أن معاوية عمل سنتين عمل عمر ما يخرم فيه . . وقد أشرنا هناك إلى اختلاف البيئة وتأثيرها في أنظمة الحكم. بل إنّ معاوية نفسه ذكر ذلك لعمر لّما قدم عمر الشام وتلقّاه معاوية في موكب عظيم ، فاستنكر عمر ذلك واعتذر له معاوية بقوله : إنا بأرض جواسيس العدو فيها كثيرة ، فنُحبّ أن نظهر من عزّ السلطان ما يكون فيه عزٌّ للاسلام وأهله ونرهبهم به . فقال عبد الرحمن بن عوف لعمر : ما أحسن ما صدر عما أوردته فيه يا أمير المؤمنين ، فقال عمر : من أجل ذلك

جشّمناه ما جشّمناه . (البداية والنهاية ٨ : ١٢٤ ـ ١٢٥) . . وسيرة عمر التي حاول معاوية أن يسير عليها سنتين كانت المثل الأعلى في بيته ، **وكان يزيد يحدث نفسه بالتزامها** . روى ابن أبي الدنيا عن أبي كريب محمد ابن العلاء الهمداني الحافظ عن رشد بن المصري عن عمرو بن الحارث الأنصاري المضري عن بكير ابن الأشبح المخزومي المدني ثم المصري أن معاوية قال ليزيد : كيف تراك فاعلاً إن وُلِّيت ؟ قال : كنت والله يا أبتي عاملاً فيهم عمل عمر بن الخطاب . فقال معاوية : سبحان الله يا بني ، والله لقد جهدت على سيرة عثمان فما أطقتها ، فكيف بك وسيرة عمر؟ (ابن كثير ٨: ٢٢٩). . . وقد أوردنا هذه الأمثلة ليعلم الناس أن الصورة الحقيقية لمعاوية تخالف الصورة الكاذبة التي كان أعداؤه يُصَوِّرونه بها ، فمن شاء بعد هذا أن يسمي معاوية خليفة وأميراً للمؤمنين ، فإن سليمان ابن مهران الأعمش ـ وهو من الأئمة الأعلام الحفاظ وكان يسمي (المصحف) لصدقه ـ كان يفضل معاوية على عمر بن عبد العزيز حتى في عدله . . ومن لم يملأ معاوية عينه وأراد أن يضِنَّ عليه بهذا اللقب فإن معاوية مضى إلى الله عز وجل بعدله وحلمه وجهاده وصالح عمله ، وكان وهو في دنيانا لا يبالي أن يُلَقَّبَ بالخليفة أو الملك ، وإنه في آخرته لأكثر زهداً بما كان يزهد به في دنياه »[1] .

وقد حكم ابن حزم بعدالة معاوية مع غيره ممن مالوا متأوّلين إلى جانب من الجوانب في عهد عثمان أو عهد عليّ فقال : « وأما قدامة بن مظعون وسمرة بن جندب والمغيرة بن شعبة وأبو بكرة رضوان الله عليهم فأفاضل أئمة عدول . . . . وكل ما احتُمل ولم يكن ظاهره يقيناً فغير منقول صاحبه عن مُتَيَقَّن حاله بالأمس ، فهو على ما ثبت من عدالته ولا يسقط اليقين بالشك . . . والمتأوِّل مأجور وإن كان مخطئاً . وكذلك **كلُّ من قاتل علياً رضوان الله عليه يوم صِفِّين . أما أهل الجمل** فما قصدوا قط قتال عليّ ولا قصد عليّ قتالهم ، وإنما اجتمعوا بالبصرة للنظر في

(١) محب الدين الخطيب : تعليق على كتاب أبي بكر بن العربي : العواصم والقواصم ـ المطبعة السلفية : القاهرة ـ ص ٨١ ـ ٨٣ ، ٢٠٥ ـ ٢١٠ .

قَتَلَة عثمان وإقامة حق اللّه تعالى فيهم ، فتسرّع الخائفون على أنفسهم أخذ حدّ اللّه تعالى منهم ـ وكانوا أعداداً عظيمة يقربون من الألوف ، فأثاروا القتال خفية حتى اضطُرَّ كلٌّ واحد من الفريقين إلى الدفاع عن أنفسهم إذ رأوا السيف قد خالطهم ، وقد جاء ذلك نصّاً مرويّاً . وإن العجب ليكثُرُ ممن يبيح لأبي حنيفة ومالك والشافعي والأوزاعي والليث وسفيان وأحمد وداود رحمهم اللّه أن يجتهدوا في الدماء وفي الفروج وفي العبادات ، فيسفك هذا دماً يُحلّه باجتهاده ويُحرِّمه سائر من ذكرنا ، ويُحِلُّ أحدهم فرجاً ويُحَرِّمُهُ الآخر ، ويحلّ احدهم مالاً ويُحَرِّمُه الآخر ، ويوجب أحدهم حدّاً ويسقطه الآخر ، ويُحَرِّم أحدهم عملاً ويُحِلّه الآخر ـ ولم يختلفوا قط إلا فيما ذكرنا ، **فيجيز لهؤلاء الحكم فيما ذكرنا ويعذرهم في اختلافهم في استباحة الدماء فما دونها** ، **وليس عندهم من أمرهم إلا أنهم فيما بدا لنا مسلمون فاضلون** يلزمنا توقيرهم والاستغفار لهم إلا أننا لا نقطع لهم بالجنة ولا بمغيب عقودهم ولا برضا اللّه عز وجل عنهم لكن نرجو لهم ذلك **ونخاف عليهم كسائر أفاضل المسلمين ولا فرق ، ثم لا نجيز ذلك لعليّ وأم المؤمنين وطلحة والزبير وعمّار وهشام بن حكيم ومعاوية وعمرو والنعمان وسمرة وأبي الغادية وغيرهم ، وهم أئمة الاسلام حقاً** والمقطوع على فضلهم وعلى أكثرهم بأنهم في الجنة ، وهذا لا يخيل إلا علي مخذول ! **وكلٌّ من ذكرنا من مصيب أو مخطىء فمأجور على اجتهاده إما أجرين وإما أجراً ، وكلُّ ذلك غير مسقط عدالتهم** » .

ويقول الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف في تصدير كتابي ابن حجر الهيثمي اللذين حقَّقهما « الصواعق المحرقة ، تطهير الجنان » عن عدالة معاوية وقبول رواية الحديث عنه :

« . . . من وقع منه شيء باجتهاد وحسن نية فإنما الأعمال بالنيات ولو كان أخطأ الطريق فهو مُثابٌ على قصده . . ومن هؤلاء سادتنا معاوية ابن أبي سفيان وعمرو بن العاص والمغيرة بن شعبة وسمرة بن جندب والوليد بن عقبة ممن كان مع معاوية أو رضي بالتحكيم ، وأنهم جميعاً أهلٌ للاقتداء بهم وأهلٌ للرواية وتُقبل أخبارهم في أعلى درجات القبول ، وتوزن أعمالهم بميزان الورع والإحسان . وعلى هذه العقيدة المُحَدِّثون من الأمة وفي مقدمتهم الشيخان ـ البخاري ومسلم ،

وجمهور علماء الأصول والمتكلمين والفقهاء . فقد روى أصحاب الكتب الستة من أحاديث الأحكام لسيدنا معاوية ثلاثين حديثاً ذكرها ابن الوزير (في الروض الباسم) وغيره »[1] .

والمسعودي نفسه ـ المؤرخ الذي ينزع الى التشيّع . . يروي برنامج حياة معاوية اليومية ، فإذا هو برنامج مشحون بالعبادة والسياسة والخير ![1] .

وكتاب « الامامة والسياسة » المنحول لابن قتيبة والمليء بالروايات التي شكى منها ابن العربي شكاية مريرة صارخة ، ينقل رأي عبد الله بن عباس ـ ترجمان القرآن وابن عم النبي صلوات الله وسلامه عليه ـ في معاوية كما يلي :

« ذكروا أن عتبة بن مسعود قال : مرّ بنا نعي معاوية بن أبي سفيان ونحن بالمسجد الحرام ، فقال : فقمنا فأتينا ابن عباس فوجدناه جالساً قد وُضع له الخوان وعنده نفر ، فقلنا : أما علمت بهذا الخبر يا ابن عباس ! قال : وما هو ؟ قلنا : هلك معاوية ! فقال : ارفع الخوان يا غلام . . وسكت ساعة، ثم قال : جبل تزعزع ثم مال بكلكله ! **أما واللّه ما كان كمن كان قبله ، ولما يكن بعده مثله** . اللهم أنت أوسع لمعاوية منا ومن بني عمنا . . . وما أغراهم بنا إلا أنهم لا يجدون مثلنا ، وما أغرانا بهم إلا أنا لا نجد مثلهم . . **واللّه إن ابنه لخير أهله** . أعد طعامك يا غلام . . ثم أقبل علينا فقال : مهلاً معشر قريش ، أن تقولوا عند موت معاوية ذهب جدُّ بني معاوية وانقطع ملكهم . . ذهب لعَمْرُ اللّهِ جدُّهم وبقي ملكهم . . الزموا حجالكم وأعطوا بيعتكم ! » .

ويؤيد هذه الرواية البلاذري في « فتوح البلدان » . . . الذي يصفه مؤرخوه بأنه كان « عالماً فاضلاً شاعراً رواية نسابة متقناً ، وكان مع ذلك كثير الهجاء بذيء

---

(١) ابن حزم : الإحكام في أصول الأحكام ج ٢ ـ ط ١ : القاهرة ـ ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥ ، عبد الوهاب عبد اللطيف : تقديم كتاب ابن حجر الهيثمي المالكي : الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة ، ويليه : تطهير الجنان واللسان عن المحظور والتفوه بثلب معاوية بن أبي سفيان ـ القاهرة ـ ص ٩ .

(١) المسعودي : مروج الذهب ـ ج ٢ ص ٧٠ ـ ٧١ ، حسن إبراهيم : تاريخ الاسلام ج ١ المطبعة التجارية : القاهرة ص ٤١٤ ـ ٤١٦ .

اللسان آخذ الأعراض » ، كما نُسب إلى التشيع أيضاً .

ويُروى عن يزيد أن أهل المدينة لما رجعوا من عنده ، مشى عبد اللّه بن مطيع وأصحابه إلى محمد بن الحنفية (وهو محمد بن علي بن أبي طالب) ، فأرادوه على خلع يزيد فأبى عليهم ، فقال ابن مطيع : إن يزيد يشرب الخمر ويترك الصلاة ويتعدى حكم الكتاب ! فقال : ما رأيت منه ما تذكرون ، وقد حضرته وأقمت عنده فرأيته مواظباً على الصلاة متحرياً للخير ، يسأل عن الفقه ملازماً للسنّة . قالوا : فإن ذلك كان منه تصنعاً لك . فقال : وما الذي خاف مني أو رجا حتى يظهر إلى الخشوع ؟؟ فأطلعكم على ما تذكرون من شرب الخمر ؟ فلئن كان أطلعكم على ذلك أنكم لشركاؤه ، وإن لم يكن أطلعكم فما يحلُّ لكم أن تشهدوا بما لم تعلموا ! قالوا : إنه عندنا لحق وإن لم نكن رأيناه ! فقال لهم : أبى اللّه ذلك على أهل الشهادة . فقال : ﴿ إلا من شهد بالحق وهم يعلمون ﴾ ، ولست من أمركم في شيء . قالوا : فلعلك تكره أن يتولّى الأمر غيرك فنحن نُولّيك أمرنا ، قال : ما أستحِلُّ القتال على ما تريدونني عليه تابعاً ولا متبوعاً . وقالوا : فقد قاتلت مع أبيك ؟ قال : جيئوني بمثل أبي أقاتل على مثل ما قاتل عليه . فقالوا : فَمُرْ ابنيك أبا القاسم والقاسم بالقتال معنا . قال: لو أمرتهما قاتلت. قالوا: فقم معنا مقاماً تحضُّ الناس فيه على القتال ، قال : سبحان اللّه ، آمر الناس بما لا أفعله ولا أرضاه ، إذن ما خفت اللّه في عباده ! قالوا : إذن نكرهك ، قال : إذن آمر الناس بتقوى اللّه وألّا يرضوا المخلوق بسخط الخالق . وخرج إلى مكة .

وصاحب « الإمامة والسياسة » أيضاً يروي عن محمد بن الحسين بن علي قال : دخلنا على يزيد ونحن اثنا عشر غلاماً مغلّلين في الحديد وعلينا قميص . . . قال النعمان بن بشير : اصنع بهم ما كان يصنع بهم رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم ، فقالت فاطمة بنت الحسين : يا يزيد بنات رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم ، قال : فبكى يزيد حتى كادت نفسه تفيض وبكى أهل الشام حتى علت أصواتهم ، ثم قال : حلُّوا عنهم ، واذهبوا بهم إلى الحمام واغسلوهم واضربوا عليهم القباب . ففعلوا وأمال عليهم المطبخ ، وكساهم وأخرج لهم الجوائز الكثيرة

من الأموال والكسوة . ثم قال : لو كان بينهم وبين عاض بظر أمة نسب ما قتلهم ! ارجعوا إلى المدينة[1] .

هذا معاوية ، وهذا ابنه يزيد ، ولا يعني هذا قبول بعض ما أقام عليه معاوية حكمه من الاستناد إلى عصبيته وولاء أهل الشام له وإغفال الشورى والاختيار الحرّ ، كما لا يعني إهدار مسئوليته عما اختاره وفرضه من نظم وقيم ، وإنما يعني تقويم سلوك القائد الشخصي والسياسي مع تقدير الظروف العامة السائدة في نفس الوقت ، بحيث لا ينفكّ عنصر عن الآخر في التقويم والتقدير .

الحكم الأموي :

لقد هوجم الحكم الأموي على ضوء المعايير الإسلامية من حيث كونه : **حكماً وراثياً ، أموياً عربياً .**

فلنحاول أن نستجلي حقيقة أسلوب الحكم الأموي الذي شهر عليه هذا الهجوم ، في ضوء الظروف الجغرافية والاجتماعية والفكرية التي أحاطت به .

إن علينا أن نلاحظ في نظام الملكية الوراثية عوامل متعددة ، فمعاوية لم يخترعه ولم يصنعه ، ولم يأت هذا النظام وحي الخاطر أو عفو الساعة .

وإذا صح أن نتّهم معاوية ، فكيف نتّهم أجيال المسلمين المتتابعة خلال القرون المتوالية ـ بعلمائها وفقهائها وثقاتها ، وقد رضيت عن هذا النظام أو قبلته وربما استفادت منه أو عاشت في ظله وادعة !

فإن قيل : بل أُجبروا وأُكرهوا ، وغُلبوا وقُهروا . . قلنا : فهذا الركب من الأئمة الأعلام ـ مالك وأبو حنيفة ، والشافعي وابن حنبل ، والثوري والأوزاعي ،

---

(١) الكتاب المنسوب لابن قتيبة : « الإمامة والسياسة ـ القاهرة ـ ص ١٨٨ ـ ١٨٩ ، ٢١٠ ـ ٢١١ .

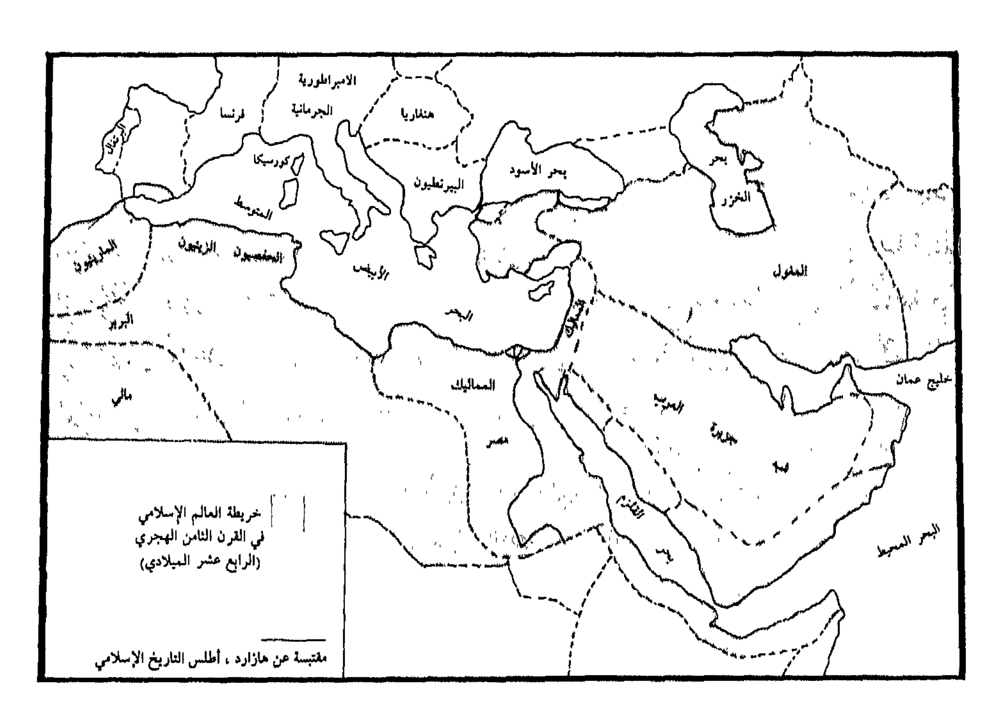
ومحمد بن الحسن وأبو يوسف وزفر ، وداود وابن حزم وابن تيمية وابن القيم - بعضهم كان مُقَرَّباً للخلفاء وبعضهم كان ثائراً عليهم مضطَّهداً منهم، فما بال المُقرَّبين أعطوا الدنِيَّة وركبوا الهوان وارتضوا نظاماً يخالف الشرع ، وما بال الثائرين لم يجعلوا في رأس قائمتهم الهجوم على الشكل الذي آل إليه نظام الحكم في الدولة الإسلامية ؟

أنا لا أفهم أن نعتسف القضية ، ومن أجل أن ندين معاوية أو ندين النظام الملكي ندين - من حيث نشعر أو لا نشعر - المجتمع الإسلامي والفقه الإسلامي !

● **لكنني أرى في وجود النظام الملكي وقتها تطوّراً طبيعياً - نقلة من النظام القبلي** ، فالقبائل منها قبيلة تحرز السؤدد وتتوارثه ، والقبيلة فيها بيت يختصّ بهذا السؤدد ويتوارثه !

يقول ابن خلدون : « اعلم أن كل حي أو بطن من القبائل وان كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام ، ففيهم أيضاً عصبيات أخرى لأنساب خاصة هي أشدُّ التحاماً من النسب العام لهم - مثل عشير واحد أو أهل بيت واحد أو إخوة بني أب واحد لا مثل بني العم الأقربين أو الأبعدين . فهؤلاء أقعد بنسبهم المخصوص ، ويشاركون من سواهم من العصائب في النسب العام . والنعرّة تقع من أهل نسبهم المخصوص ومن أهل النسب العام ، إلا أنها في النسب الخاص أشدُّ لقرب اللُّحْمَة . **والرياسة فيهم إنما تكون في نصاب واحدٍ منهم ولا تكون في الكلّ** . ولما كانت الرياسة إنّما تكون بالغلب ؛ وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب ليقع الغلب بها وتتم الرياسة لأهلها . فإذا وجب ذلك **تعيّن أن الرياسة عليهم لا تزال في ذلك النصاب المخصوص بأهل الغلب عليهم** ، **إذ لو خرجت منهم وصارت في العصائب الأخرى النازلة عن عصابتهم في الغلب لما تمت لهم الرياسة** ، فلا تزال في ذلك النصاب مُتَنَاقلة من فرع منهم إلى فرع، ولا تنتقل إلا إلى الأقوى من فروعه - لما قلناه من سرّ الغلب . . . **والرياسة على القوم إنما تكون مُتَنَاقلة في منبت واحد تُعينٌ له الغلب بالعصبية**. . . **والرياسة لا بدّ وأن تكون موروثة عن مستحقها** - لما قلناه من التغلّب بالعصبية . . . قدّمنا أنّ العصبية

بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكلّ أمر يُجتمَع عليه ، وقدّمنا أن الآدميين بالطبيعة الانسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض، فلا بدّ أن يكون متغلّباً عليهم بتلك العصبية وإلاّ لم تتمّ قدرته على ذلك .



خريطة العالم الإسلامي
في القرن الثامن الهجري
(الرابع عشر الميلادي)

مقتبسة عن هازارد ، أطلس التاريخ الإسلامي

وهكذا لا تُصطنع النظم ولا تُعتسف ، بل تتضافر على نضجها ظروف الواقع الاجتماعي والفكري . . . « وكان أمر اللّه . . . قدراً ، مقدوراً »[1] .

والنظام الجمهوري الحديث مصاحب للدولة القومية national State ـ الدولة التي ذابت فيها الملكيات والعصبيات الصغيرة وارتبطت بحدود أقليمية ووحدة شعبية ، وفقدت الأسر والعشائر ذاتيتها أو شيئاً كبيراً من ذاتيتها . . . وقد جاء الانقلاب الصناعي فأصبح المصنع يضمُّ من كلِّ البلاد وكلِّ الأسر ، وأصبحت المدن والأحياء وعمائر السكنى تضمُّ الجميع الذين ذابوا في هذا الاندماج الاقتصادي والاجتماعي . . . قد يتميّزون كطبقات أو تكتّلات مهنية ونقابية ،

---

(١) ابن خلدون : المقدمة بتحقيق د . علي عبد الواحد وافي ـ لجنة البيان العربي : القاهرة ـ جـ ٢ ص ٤٢٨ .

ولكنهم جميعاً مواطنون تمزّق ما كان ينتظمهم من قبائل وعشائر وبطون . وأنى لنا هذا التطوّر بعوامله ومراحله منذ أربعة عشر قرناً !

يقول لوبون في « روح الجماعات » : « **ما أكثر الألفاظ التي تغيّر معناها تغيّراً عظيماً بين جيل وجيل** ، ونحن لا نفهمها كما كانت عليه في الماضي إلا بعد جهد طويل! وقد قيل بحق : إنه لا بدّ من مطالعات كثيرة لنتمثّل ما كان يذهب إليه أجدادنا من معنى كلمة (**الملك**) أو (**الأسرة المالكة**) مثلاً ! . . . وإذن ليس للألفاظ سوى معان مُتحوِّلة مُؤَقَّتة بين جيل وجيل وبين أمة وأمة . . . وإذا ما أردنا أن نؤثّر بالألفاظ في الجماعة وجب أن نعرف ماذا يكون معناها لدى الجماعة في زمن ما ، لا المعنى الذي كان لها في الماضي ، أو المعنى الذي يكون لها عند أفراد مزاج نفسي مختلف . **فالألفاظ تعيش كالأفكار** »[١] .

ويقول أصحاب نظرية التطور التاريخي للنظم السياسية والدستورية ـ أو التطور الطبيعي على حد تعبير ديجي Duguit : إنّ كلّ أمة تتوالى وتتطوّر تطوّراً طبيعياً طبقاً لظروفها الخاصة وبناء على عوامل متعددة . وتؤدّي هذه النظرية فيما يرى بارتلمي Berthelmy إلى تقرير مبدأ هام : هو أن **أفضل نظام للحكم لشعب من الشعوب هو ذلك النظام الذي يُرى أكثر ملاءمة لدرجة تطوّر الشعب ومستواه من المدنية في زمن من الأزمنة** . وبذلك يُعَدُّ أفضل نظام لحكم فرنسا مثلاً قديماً هو النظام الملكي . ونظرية التطور التاريخي نظرية حديثة ، وهي موضع قبول كثير من فقهاء القانون العام[٢] .

● **كذلك كانت لوجود النظام الملكي وقتذاك أسباب جغرافية** . . . فكيف كان يتسنّى لرقعة فسيحة من الأرض ، وعدد ضخم من السكان ـ على اختلاف التضاريس والبيئات الطبيعية والاجتماعية وتعسّر وسائل المواصلات وبعد الشقّة ، أن ينضج لديهم نظام انتخابي يضمّ هذه المساحات والجماعات الهامة في إطاره ـ

---

(١) لوبون : روح الجماعات ـ ترجمة عادل زعيتر ـ طبعة دار المعارف ص ٩٩ .

(٢) د . عبد الحميد متولي : المفصل في القانون الدستوري ـ الاسكندرية ـ ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧ .

في ذلك الماضي البعيد ! تُرى هل يكون نظاماً على نسق الكومنولث البريطاني أو الولايات المتحدة الأمريكية أو الاتحاد السوفييتي ؟؟!

● **ثم كانت هناك أسباب اجتماعية** . . . فهذه القـوميات والعصبيـات المتعددة ـ ومنها من لم يطمئن قلبه بالإيمان ـ كيف تمارس عملياً ممارسة ناجحة « الاختيار الحرّ » . . . وكيف يتم توازنها وهي ما زالت قوميات متصارعة وعصبيات متضاربة ، لم تتهيّأ لها عملية الاندماج إلا خلال قرون من التطور البطيء المطّرد ؟

● **فإذا نظرنا إلى العالم وقتها وجدنا الملكية في كل مكان من الأمم القديمة والحضارات العريقة** : في مصر وأشور وبابل وفينيقيا ، ثم في اليونان والرومان وفارس. إنّ الحكم الجمهوري ظهر بصورة متعثرة في مدن اليونان والرومان ، ثم ما لبثت الملكية أن اكتسحته !

● فإذا ما تركنا هذا كله ونظرنا إلى الإسلام، فماذا نجد ؟

اختار الإسلام طريقة **التعبير المرن عن نظام الحكم** ، فلم يحدد شكلاً ثابتاً جامداً لا يتطوّر ولا يتغيّر ، وإنما وضع أصولاً وقواعد ، **حيثما انطبقت فهذا ما يرتضيه الإسلام** .

وقد يأتي تحقق هذه الأصول والقواعد في صورتها المثالية إذا توافرت الظروف اللازمة : في النظام الجمهوري ، **ولكن ذلك متروك للتطوّر الفكري والاجتماعي والسياسي** . . حين يتبيّن الفقه السياسي الشرعي هذه الحقيقة ، **وتُعين العوامل والظروف القائمة على تحقيقها بجهود أولي الرأي والأمر** .

وطريقة الإسلام في تحريم الخمر ، وفي إبطال الرق تلقي ضوءاً على هذا النهج . .

وقد اختارت هذه الطريقة أن تسير مُتدرِّجة لمدى أطول بالنسبة للرق ، لأن جذوره أعمق واستئصاله يحتاج إلى جهد ووقت وتأصيل وتخطيط .

والنـظام السياسي صـورة لتطوّر الأمـة : تطورهـا العقلي والاقتصـادي

والاجتماعي . ومن ثمّ اختار الإسلام ان يترك هذا النظام لتتولّى تحديد شكله صورة البناء النفسي والعقلي والاجتماعي في الداخل . . ولن يكون نظام الحكم إلاّ الإطار الذي شكّلته هذه الصورة ليتفق معها .

فإذا تركنا الفقه الإسلامي النظري ، **إلى التجارب العملية في تاريخ الحكم قبل معاوية ، رأينا هذه التجارب لا تبتعد عن الملكية كثيراً** . . وأنّى لها أن تبتعد وكل الظروف تلح عليها لتنضغط في هذا القالب من نظام الحكم !

لقد كانت هناك قاعدة : « الأئمة من قريش » . . ثم زاد أبو بكر القاعدة تأكيداً ، وأضاف إليها تخصيصاً في اجتماع السقيفة : « لن تدين العرب لغير هذا الحيّ من قريش » .

أوليس هذا تحديداً لبيت واحد بحكم ، مهما اتّسعت حوائط البيت وعرض سقفه ؟

ولقد رشّح اختيار أبي بكر ما كان من تقديم رسول اللّه إياه للصلاة بالناس . . حتى أن هناك من يرى : « إنّ النبي صلى اللّه عليه وسلم نصّ عليه وولّاه خلافته على الأمة وأقامه بعد موته مقامه عليه السلام في النظر عليها ولها ، وجعله أميراً على جميع المؤمنين بعد وفاته عليه السلام » ـ وبهذا يقول ابن حزم الذي يُعقّب على هذا الرأي بتأييده وتعضيده : « وهذا هو قولنا الذي ندين الله تعالى به ونلقاه إن شاء تعالى عليه مقروناً بشهادة التوحيد » !

ويذهب ابن حزم إلى أنّ الكتاب الذي كان الرسول صلى اللّه عليه وسلم قد اعتزم أن يكتبه إبّان مرضه ولم يفعل هو كتاب العهد لأبي بكر ، وقد روي عن الزهري عن عروة عن عائشة ما أخرجه صحيح مسلم : قالت عائشة : قال لي رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم في مرضه : ادعي لي أبا بكر وأخاك حتى أكتب كتاباً فإني أخاف أن يتمنى مُتَمَنٍّ ويقول قائل : أنا أولى ـ ويأبى اللّه والمؤمنون إلا أبا بكر . ويعقب ابن حزم على هذه الرواية قائلاً : « فعلمنا أن الكتاب المراد يوم الخميس ـ قبل موته صلى اللّه عليه وسلم بأربعة أيام ـ إنما كان في معنى الكتاب الذي أراد عليه السلام أن يكتبه في أول مرضه ، قبل يوم الخميس بسبع ليال . .

فصحّ أن ذلك الكتاب كان في استخلاف أبي بكر لئلا يقع خلاف في الأمة بعده عليه السلام »[1] .

وسواء أجاء هذا الترشيح لأبي بكر بطريق صريح مباشر أم بطريق ضمني غير مباشر ـ هو التقديم لإمامة الصلاة ، فدلالته قائمة .

وجاء اختيار عمر بطريق الترشيح المباشر من أبي بكر . . .

ثم تولّى عمر بدوره ترشيح ستة ، اختاروا للخلافة من بينهم عثمان . وكان عليّ يشارك عثمان في التقدّم بين الستّة الذين رشحهم عمر لخلافته . . . . وكان طبيعياً أن يئول إليه الأمر بعد مقتل عثمان .

كلها دوائر محصورة مقفولة !

والشيعة الذين قاتلوا الأمويين : ألا يدينون بحصر الإمامة في آل البيت ؟

وعبرة العبر أن قامت دول على مذهب بعض فرق الخوارج من صفرية وإباضية في أرجاء المغرب فتوارثت الحكم أيضاً ، وبهذا تشهد دولة الرستميين وحكم بني مدرار !

أليس من الإنصاف أن نقدر هذا كله . . . وأن نقول إنّ معاوية لم يتهجم على معلوم من الدين بالضرورة أو على ما هو محلّ إجماع بين الأمة ، ولم ينسلخ من سنن سلفه وواقع عصره إلا بقدر مقدور !

والأساس في ولاية العهد عند فقهاء الإسلام انطباق شروط الخلافة على المُوَلّى ، وارتضاء الناس لحكمه ، لا مجرّد الانتماء إلى أسرة او التسمية من شخص سبق إلى ولاية الأمر . فالتوارث وحده لا يكسب حق الخلافة ، ومن هنا قرّر ابن حزم في كتابه « الفصل » : « ولا خلاف بين أحد من المسلمين في أنه لا يجوز التوارث فيها ولا في انها لا تجوز لمن لم يبلغ ، حاشا الروافض في أنهم أجازوا الأمرين »[2] .

---

(١) ابن حزم : الإحكام في أصول الأحكام ـ جـ ٧ ص ١١٩ : ١٢٨ .

(٢) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، وانظر في نفس المعنى أيضاً : مقدّمة ابن خلدون ، ابن تيمية : منهاج السنّة .

على أنّ ابن حزم يقول مثلاً : «إن أفضل وجوه عقد الإمامة وأصّحها أن يعهد الإمام قبل وفاته إلى إنسان يختاره إماماً بعده ، وسواء أفعل ذلك في صحَّته أم في مرضه عند حضور الوفاة ، **إذ لا نص ولا إجماع على المنع** . . . كما فعل رسول اللّه بأبي بكر ، وكما فعل أبو بكر بعمر ، وكما فعل سليمان بن عبد الملك بعمر بن عبد العزيز . **وهذا الوجه هو الذي نختاره ونكره غيره ، لما فيه من اتصال الإمام وانتظام أمر الإسلام وأهله ، ورفع ما يُتخوَّف من الاختلاف والشغب ، مما يُتوقَّع في غيره من بقاء الأمة فوضى ومن انتشار الأمر وارتفاع النفوس وحدوث الأطماع** »[١] !

تلك كانت نظرة القوم . . . وإنما يخالفهم اليوم من يخالفهم بعد ان انبسط أمامهم من أحداث الزمن وتطوّر الفكر ما لم يتوفَّر لهم ، وعلينا أن نزن أعمال أسلافنا بميزان عصرهم هم لا بميزان عصرنا .

وقد أوجب الفقهاء الذين اجازوا الاستخلاف أو ولاية العهد ، ارتضاء الناس للمُوَلَّى حين قيامه بالحكم وانقيادهم له ـ وهذه جليّ فيما قرره مثلاً الغزالي وابن تيمية وابن خلدون . وأكّد أبو يعلى القاضي الحنبلي المعاصر للماوردي صراحةً : أنّ عقد ولاية العهد ليس عقداً للبيعة ، ولا بدّ من بيعة أهل الحلّ والعقد لوليّ العهد حين يموت مُوَلِّيه[٢] .

فهل نذكر هذا كله ؟؟

وهل نذكر أن الخليفة مقيَّدٌ من قبل ومن بعد بسلطان الشرع ، مُؤَاخَذٌ به كأدنى الرعية ، محاسبٌ عليه ، قابلٌ للعزل إن جار أو مال ؟؟

وهل نذكر أن العهد الأموي كفل الاستقرار للدولة الكبرى إلى حدٍّ كبير في ذلك العهد البعيد ، بعد أن روّعها مقتل ثلاثة خلفاء متلاحقين : عمر وعثمان وعلي ؟؟؟

---

(١) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل .

(٢) أنظر مثلاً ما نقله أبيش مي كتابه : نصوص الفكر السياسي الإسلامي ـ دار الطليعة : بيروت .

ولقد التقى على تقدير هذه الحقيقة التاريخية الهامة ، كاتبان تداولا مناقشة هذه الفترة الدقيقة من تاريخ المسلمين . . على تباعد منهجيهما .

يقول الأستاذ محب الدين الخطيب : « إن معاوية حاول السير على طريقة عمر ، كما نقل ابن كثير في البداية والنهاية عن الزهري : (إن معاوية عمل سنتين عمل عمر ما يخرم فيه ثم إنه بعد عن ذلك) .

« وقد يظن من لا نظر له في حياة الشعوب وسياستها ، أن الحاكم يستطيع أن يكون كما يريد أن يكون حيثما يكون ! وهذا خطأ ، **فللبيئة من التأثير في الحاكم وفي نظام الحكم أكثر مما للحاكم ونظام الحكم من التأثير على البيئة** ، وهذا من معاني قول الله عز وجل : ﴿ إن اللّه لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾ »[1] .

ويقول الدكتور طه حسين : « **وأكاد أعتقد أن الخلافة الاسلامية كما فهمها أبو بكر وعمر ، إنما كانت تجربة جريئة توشك أن تكون مغامرة !**

« وما رأيك في أن الإنسانية لم تستطع إلى الآن على ما جرّبت من تجارب وبلغت من رقيّ وعلى ما بلغت من فنون الحكم وصور الحكومات ، أن تنشىء نظاماً سياسياً يتحقّق فيه العدل السياسي والاجتماعي بين الناس على النحو الذي كان أبو بكر وعمر يريدان أن يُحقِّقاه . وقد ذهبت الانسانية في الحكم مذاهبها المختلفة . . . فكان حكم هؤلاء **الملوك** فسعدت به قليلاً وشقيت به كثيراً ، وحاولت أن تُغيِّره فأتيح لها هذا التغيير في بعض الظروف ، فعرفت حكم **القِلَّة الأرستقراطية** التي تستأثر بالعدل فيما بينها من دون الناس ، وعرفت حكم **الطغاة** الذين أقبلوا لينقذوا الشعب من ظلم هذه القِلَّة واستئثارها وليشيعوا العدل بين الناس جميعاً لا يفرقون بين الأقوياء والضعفاء ولا بين الأغنياء والفقراء ولا بين القادرين والعاجزين ـ فلم يُتَحْ لهم إلا أن يشيعوا الظلم بين الناس جميعاً ! ثم عرفت

---

(١) محبّ الدين الخطيب : تعليق على كتاب ابن العربي : العواصم من القواصم ص ٧٧ هامش .

الإنسانية بعد ذلك نظاماً من نظم الحكم ظنت أنه من خير النظم وأرقاها وأقومها وأمثلها وأجدرها أن يحقق العدل السياسي والاجتماعي بين الناس ، وهو هذا النظام الذي يردُّ الى الشعب أمور الشعب يُصَرِّفها كما يشاء ، ولكن الإنسانية جرّبت هذا النظام فنالت به قسطاً من العدل ولم تنل به العدل كله . . . هذا كله ولم نتجاوز العدل السياسي ، فكيف إذا قصدنا إلى العدل الاجتماعي الذي يُراد منه ألا يجعل الناس سواء أمام الحاكم فحسب ، وإنما يجعلهم سوا أمام الثمرات التي قُدِّر للناس أن يعيشوا عليها ! فقد عجزت نظم الحكم التي عرفتها الإنسانية على اختلاف العصور والبيئات والظروف أن تحقق هذا العدل الاجتماعي . . . فالديمقراطية قد ضمنت للناس شيئاً من حرية وقليلاً من مساواة أمام القانون ، ولكنها لم تكن تضمن لهم من العدل الاجتماعي شيئاً ، والشيوعية قد ضمنت للناس قليلاً أو كثيراً من العدل الاجتماعي ولكنها ضحّت في سبيل ذلك بحريتهم كلها ، والفاشية قد ضحت بالحرية والعدل جميعاً !! . . سلكت الإنسانية في سبيل الحكم الصالح كل هذه الطرق وجرّبت كل هذه النظم فلم تنتهِ إلى غاية ، وما زالت تشكو الظلم والجور وتضيق بالاستغلال وتبحث عن النظام القويم الذي يضمن للناس الحرية والعدل جميعاً . وهذا النظام القويم هو الذي حاولت الخلافة الاسلامية لعهد أبي بكر وعمر أن تنشئه ، فمات أبو بكر رحمه الله ولم يكد يبدأ التجربة ، وقُتل عمر رحمه الله وقد خطا بالتجربة خطوات واسعة ولكنه لم يرض عنها أولاً ـ فقد روي أنه كان يقول في آخر خلافته : (لو استقبلت من أمري ما استدبرت لأخذت من الأغنياء فضول أموالهم فرددتها على الفقراء)ـ فقد رأى عمر إذن أنه لم يبلغ من تحقيق العدل الاجتماعي ما كان يريد ، فكيف ولم يعرف المسلمون ولا غير المسلمين أميراً حاول من العدل ما حاول عمر وحقّق منه ما حقق عمر ! ولم يرضَ الناس عن تجربة عمر في أيامه ثانياً ، فقد كانوا يهابونه ويشفقون من سلطانه ويطيعه أكثرهم خوفاً ورهباً ، وكان أشد الناس حُبّاً لعمر يبتغون إليه الوسيلة ليرفق بنفسه وبهم وبعامة الناس فلا يبلغون منه شيئاً ، لأنه كان يؤثر العدل على كل شيء . ثم لم يرضَ المغلوبون عن هذه التجربة آخر الأمر فقد كانوا يرون أنهم يُكلَّفون مالا يحبُّون وفوق ما يطيقون ، وكانوا يرون أنّهم

أصحاب سابقة في الحضارة وأنّ العرب طارئون على هذه الحضارة وأنّ مما يخالف أهواء نفوسهم أن يتسلط البادون على الحاضرين . وقد قُتل عمر رحمه اللّه نتيجة لهذا السخط ـ قتله أحد المغلوبين الذي شكا إليه شدة سيده المغيرة بن شعبة فلمّا حقق شكاته لم يعتبه ، فكانت نتيجة ذلك أن طعنه وهو يستقبل الصلاة »[1] .

ونحن نقرأ للدكتور حسين مؤنس في ثنايا تعريفه الموجز «بالضحّاك بن قيس» ما يصحِّح رؤيتنا للظروف السياسية التي صاحبت قيام الدولة الأموية ، ويبصِّرُ بالشيع المتباينة المتضاربة لآل علي وابن الزبير من خصوم بني أمية ، ثم للسفيانيين والمروانيين داخل البيت الأموي نفسه ، وهو يُسلِّط الأضواء على تردد شخصية كالضحاك بين معسكر وآخر :

« وحياة الضحاك بن قيس تُصَوِّر لنا حيرة شيوخ القبائل أثناء العصر الأموي أمام المشاكل السياسية الكبرى التي نشأت بتقدم الأمبراطورية الاسلامية وعجزهم عن رسم سياسة عليا تسير عليها الأمور . وهذا هو الذي أتاح لشيخ داهية مثل مروان بن الحكم فرصة الوثوب على الخلافة ونقلها من السفيانية إلى المروانية »[2] .

وكما انُتقدت الدولة الأموية لقيامها على ولاية العهد ، انتُقدت لأنها أقامت حكماً أموياً عربياً لدولة إسلامية عالمية .

إن المجتمع الاسلامي وقتذاك مجتمع مركب مختلط . . وقد كانت الدولة تقوم على الأساس العربي في هذا الخليط .

ذلك أن دولة الإسلام تعتمد على دين لا بدّ من فهم كتابه وسنّة رسوله وأصوله وفروعه ، ولغة الإسلام العربية ، ولا يُعقل أن تنتقل شعوب برمَّتها فتذوب في الإسلام وثقافته إلا في أوان موقوت .

---

(١) طه حسين : الفتنة الكبرى ج ١ ص ٥ : ٩ .

(٢) حسين مؤنس : مادة « الضحاك بن قيس » من دائرة معارف الأهرام .

فليس الأمر تحاملاً مجرداً من الأمويين على الموالي أو غير العرب ، ولكنه التطور والزمن !

وحين ذابت القوميات الأخرى في الحضارة الاسلامية وصلت إلى الحكم نتيجة ظروف طبيعية لا اعتساف فيها ولا قسر !

ظهرت الموجة الفارسية في الدولة العباسية ، ثم الموجة التركية . . ثمّ قامت الدولة العثمانية . . وفي الهند كان الحكم الغزنوي ثم قام عهد السلاطين من سلالة المغول في الهند .

وإذا كانت بعض هذه الموجات قد افتقدت الصلاحية الدينية أحياناً ، فقد أهّلتها للسلطان عوامل اجتماعية وسياسية .

هذه العوامل الاجتماعية والسياسية كانت تُظَاهِرُ العرب أولاً فكان ميزان القوة في أيديهم ، وكان معهم الدين ـ وكتابه ورسوله عربيان ـ يرجّحان الميزان أيّما ترجيح . فلما أفلتت أسباب القوة ـ اجتماعية وسياسية وفكرية ـ من أيدي العرب ، قفزت عناصر أخرى بحكم القوانين الاجتماعية . . .

واعتماد الدولة على الأمويين من بين العرب أمر طبيعي في النظام القبلي ، وأمر ضروري في فترات الانتقال والاضطراب التي يريد فيها الحاكم أن يكفل الاستقرار لأداة الحكم ، وأن يضمن معاونيه بعد أن اختلط الحابل بالنابل ومسخت الفتن وجه الحق . . وهو أمر معروف في كل بلاد العالم وقتها ، وما زالت الملكيات اليوم في أجزاء من العالم تُوزِّع بعض مناصب السلطة ـ وقد تكون أعلاها مما يلي المُلك نفسه ـ على أفراد البيت المالك .

و (حكومة القبيلة) صورتها اليوم (حكومة الحزب) . . . بعد أن تغير التركيب الاجتماعي ، وأصبح الحزب هو الوحدة السياسية !

كذلك كان لنجاح الشام في أن تمسك بميزان القوة أسباب. . . .

فقد كان تصدّر الحجاز في أبان استهلال الدولة الإسلامية أثراً لانبعاث نور الرسالة منها ، وتضافرت على ذلك الظروف الطبيعية والبشرية والاقتصادية بالنسبة لشبه جزيرة العرب في ذلك الوقت .

وما كانت صحراء العرب لتستطيع أن تحافظ على هذه الصدارة سياسياً وتستمر قاعدة للحكم بعد أن شملت رقعة الاسلام أودية دجلة والفرات والنيل وضمت الشام والمغرب وفارس وماوراء النهر. . . وما كان لساحل البحر الأحمر أن ينافس ساحل البحر المتوسط في ربوع الشام !

للشام مَيْزَات تُقَرِّبُها من الحجاز مبعث رسالة الاسلام ومُنْطَلَق حركته . . . ميزات طبيعية : فصحراؤها امتداد لصحراء العرب ، وميزات بشرية : فأهلها عرب، وتتبّع سير الموجات البشرية والهجرات القبلية القبلية بين الشمال والجنوب يكشف عن الوشائج والأنساب .

ومن هنا كانت الشام هي التي تردف الحجاز بحكم الظروف الجغرافية الطبيعية والبشرية والظروف التاريخية .

والشام تمثل أقصى اتساع الدولة فهي على حدود الروم. . . وما زال للروم قوة ودولة فلا بدّ من الأهبة والحذر ، واختيار العاصمة في أرضٍ كانت للروم سابقاً ، وعلى مقربة منها إعلان للإصرار على إزاحة بقية الأمبراطورية الباقية من الطريق !

كان تفوّق الشام إذن تفوق الرخاء ، والبحار المفتوحة إلى حدٍّ ما ، والاستراتيجية . . . . فضلاًعن تفوقها في الحضارة والإدارة بحكم تراث الرومان !

وغلبت الشام غيرها من الأصقاع التي ضمتها الدولة الاسلامية إذ كانت الشام تمثل (التجانس والانسجام) في البيئة وفي السكان !

ليس غريباً أن تكون الدولة إذن أموية شامية عربية ، وإنما الغريب لو كانت غير ذلك .

وليس هذا عيباً . . . إنما العيب لو رجحت بهذه العوامل كفة من يعجزون عن النهوض بأعباء الدولة والسير في طريق الحضارة .

ولم يكن الأمويون كذلك في غالب أمرهم وزهرة أيام حكمهم على الأقل .

يقول ابن خلدون في مقدّمته : « . . . وإن كانوا (أي معاوية وابنه فمروان وابنه) ملوكاً لم يكن مذهبهم في المُلك مذهب أهل البطالة والبغي ، وإنما كانوا متحرّين لمقاصد الحق جهدهم إلا في ضرورة تحمّلهم على بعضها ـ مثل خشية افتراق الكلمة . . . ثم جاء خَلَفُهُمْ واستعملوا طبيعة المُلك في أغراضهم الدنيوية ومقاصدهم ونسوا ما كان عليه سلفهم . . . فكان ذلك مما دعا الناس إلى أن نَعَوْا عليهم أفعالهم وأدالوا بالدعوة العباسية منهم . وولى رجالها الأمر فكانوا من العدالة بمكان وصرفوا المُلك في وجوه الحق ومذاهبه ما استطاعوا ، حتى جاء بنو الرشيد من بعده فكان منهم الصالح والطالح فأعطوا المُلْك والترف حقه وانغمسوا في الدنيا وباطلها ونبذوا الدين وراءهم ظهرياً فتأذّن الله بحربهم وانتزاع الأمر من أيدي العرب جملة والله لا يظلم مثقال ذرّة . . . فقد رأيت كيف صار الأمر إلى المُلْك وبقيت معاني الخلافة ولم يظهر التغيّر إلا في الوازع الذي كان ديناً ثم انقلب عصبية وسيفاً . . . . ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها وصار الأمر مُلْكاً بحتاً وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها واستعملت في أغراضها من القهر والتقلّب في الشهوات والملاذ . . . فقد تبيّن أن الخلافة قد وُجدت بدون المُلْك أولاً ، ثم التبست معانيهما واختلطت ، ثم انفرد الملك . . . والله مُقدر الليل والنهار »[1] .

المثل الأعلى في الإسلام :

ويسوقني الكلام إلى جواب سؤال أتصوّر أنّه يلحّ على أذهان كثيرين .

إنني أتحاكم كثيراً إلى البيئة . . إلى واقع الأرض والناس والعالم ، إلى نواميس الاجتماع وعوامل الاقتصاد وتطورات النظم . . . فما هو دور الاسلام إذن إزاء هذا كله ؟

إن الإسلام فكرة وعقيدة . . . **وأنا لا أنكر أثر العقيدة والفكر في التطوّر** .
لكن الاسلام أتى ليعيش إلى قيام الساعة ، ليكون خاتم الأديان . . .

---

(١) مقدّمة ابن خلدون ـ دار القلم : بيروت ـ ١٩٧٨ ص ٢٠٦ ـ ٢٠٩ .

فلا بد من أن يكون في ثناياه مجال للتطور الطبيعي وعمل النواميس الاجتماعية حتى يستوعب كل حدود الزمان والمكان !

لذلك اختفت (الطَفْرَة) من برنامج الاسلام وسيرته . . . فالرسول صلى الله عليه وسلم عاش مضطَّهداً فثبت وصبر فهاجر وجاهد ثم انتصر ، والمعجزات الحسية شغلت في سيرته مكاناً ثانوياً بجوار الدعوة والكفاح !

والإسلام أتى من عند اللّه بالحق ﴿ وبالحق أنزلناه وبالحق نزل ﴾ [الإسراء : ١٠٥] ، واللّه خلق الأرض والسماء بالحق ﴿ خلق السموات والأرض بالحق ﴾ [النحل : ٣] . . **وهيهات أن يتعارض حقٌّ له المُنَزَّل في كتابه والمُوَدع في شرائعه مع الحق في السنن الكونية والاجتماعية .**

ولو كان الاسلام سيأتي ليدفع الناس دفعاً مفاجئاً وثّاباً إلى الكمال **لنفدت هذه المهمة في جيل ، ولبقيت الانسانية بعدئذ تكراراً مملاً لهذا الجيل الكامل !**

لكنّ الاسلام فتح المجال للترقّي المتدرِّج نحو الكمال ـ الترقّي الذي يلائم الظروف الطبيعية والاجتماعية والفكرية ، المحلية والعالمية . . . وقد نزل **القرآن** من عند الله ليكون صحيفة عجائب لا تنفد كلما تقدّم الزمن ونضجت العقول ونشط **الاجتهاد** ـ كتاباً مفتوحاً يستوعب مراحل الرشد الإنساني والظروف المتغيرة على مر العصور !

إن الوالد الرحيم يريد أن يختزل تجارب عمره كلها في « جرعة » يحسوها طفله ، ولو تصوّرنا طفله قد انطبع بهذه الخبرات كلها صغيراً ـ فماذا يتعلّم من بعد ، وكيف يترقّى بقية عمره ؟؟

لذلك بُنيت الأحكام الشرعية على الوُسْع والطاقة والإمكان ﴿ لا يكلف اللّه نفساً إلا وُسْعَها ﴾ [البقرة : ٢٨٦] ، ﴿ ولا يكلف اللّه نفساً إلا ما آتاها ﴾ [الطلاق : ٧] . . واستثنت الشريعة من التكاليف ما كان فوق الطاقة وألجأت إليه الضرورة ﴿ قد فصّل لكم ما حرّم عليكم إلا ما اضطُررتم إليه ﴾ . . . وقال الفقهاء : إن الحكم الشرعي يدور مع علّته وجوداً وعدماً .

وفي كل هذا يتجاوب التشريع مع السنن الكونية والبشرية . . .

والإسلام صريح في أنه لا ينسخ طبائع البشر وسنة الوجود . . . **إن النفس المؤمنة لا تنسلخ من طبيعة النفوس البشرية لمجرد الإيمان** ، لا تتجرَّد من دوافعها واتجاهاتها وميولها . لذلك يُحَذِّر القرآن المؤمنين : ﴿ أن تحبط أعمالكم ، وأنتم لا تشعرون ﴾ [الحجرات : ٢] .

والفرد الصالح هو الذي تربو حسناته على سيئاته ، وليس هو الخالي من السيّئات، وما أروع حديث رسول الله عليه الصلاة والسلام: «كلُّ بني آدم خطّاؤون، وخير الخطّائين التوابون »، وقد وصف اللّه المتقين فجعل من بين أوصافهم ﴿ والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ، ذكروا اللّه فاستغفروا لذنوبهم ﴾ [آل عمران : ١٣٥] .

والمجتمع الصالح هو الذي يزيد فيه المستقيمون على المنحرفين ، ويربو التوابّون على العاصين المدمنين المُصِرّين على ما فعلوا وهم يعلمون ، وعدد المستترين على المجاهرين .

لكنه ليس هو المجتمع المعصوم تماماً من الخطيئة لسبب يسير : هو أن هذه العصمة شيء مستحيل !

والحدود الشرعية التي خُوطب بإنفاذها المسلمون ، أتت بعقوبات تُوقَّع على (المسلمين) إذا أخطأوا . وهكذا يمكن أن يكون في المجتمع الاسلامي سرّاق وزناة ومحاربون وقتلة يُذْنِبون ويُعَاقَبون على أن لا يكون المنحرفون هم غالبية الجماعة وسوادها .

والدولة الاسلامية يزدهر فيها العدل والإصلاح والفلاح . . . ولا تخلو من السيئات والأخطاء والفشل !

والكفاح الاسلامي يتردد بين النصر والهزيمة : ﴿ ذلك ولو يشاء اللّه لانتصر منهم ، ولكن ليبلو بعضكم ببعض ﴾ [محمد : ٤] .

والتطوّر سنّة مقرّرة ، فلا ثبات ولا ركود ﴿ قل اللهم مالك الملك تؤتي

الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء ، وتُعِزُّ من تشاء وتُذِلُّ من تشاء بيدك الخير إنّك على كل شيء قدير . تولج الليل في النهار وتولج النهار في الليل ، وتخرج الحيّ من الميِّت وتُخرج الميِّت من الحيّ ﴾ . **ولقد قرنت الآية التطوّر الاجتماعي العميق بالتطور الكوني المحسوس ، لتكون عبرة لأولي البصائر والأبصار !**

والمسلمون أنفسهم يتطوّرون وتتغيّر أحوالهم ، لأنهم جزء من الكون والحياة ﴿ وتلك الأيام نداولها بين الناس ﴾ [آل عمران : ١٤٠] ، ﴿ وإن تتولّوا يستبدل قوماً غيركم ، ثم لا يكونوا أمثالكم ﴾ [محمد : ٣٨] ، ﴿ فأما الزبد فيذهب جفاء وأمّا ما ينفع الناس فيمكث في الأرض ﴾ [الرعد : ١٧] ، ﴿ إن الله لا يغيِّر ما بقوم حتى يغيِّروا ما بأنفسهم ﴾ [الرعد : ١١ .

ليس الناس على وتيرة واحدة . . . ليس هناك قالب واحد يخرج طرازاً واحداً من الناس ، ولو كان هو الاسلام !

يختلف الناس ، وقد يكون اختلافهم لظروف البيئة والتربية والاقتصاد ، أو لفروق فطرية . . .

وهذا الاختلاف تتولد منه الحركة والحياة . . . ويجب أن تكون الفرص فيه متكافئة ، فلا توضع الأسوار لتمنع الاتصال والانتقال من حال إلى حال !

اختلاف الأفراد ، يجب أن يكون ذريعة للحيوية العقلية ﴿ فإن تنازعتم في شيء فردُّوه إلى اللّه والرسول إن كنتم تؤمنون باللّه واليوم الآخر ـ ذلك خيرٌ وأحسن تأويلاً ﴾ [النساء : ٥٩] .

واختلاف الشعوب والثقافات ، يجب أن يكون سبباً للاتصالات العالمية والمعاملات الدولية ﴿ وجعلناكم شعوباً وقبائل ـ لتعارفوا ﴾ [الحجرات : ١٣] .

واختلاف الثروات ليس معناه تجميد الطبقات ولا تأبيد الفوارق ﴿ ورفع بعضكم فوق بعض درجات ـ ليبلوكم فيما آتاكم ﴾ [الأنعام : ١٦٥] ، ﴿ كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم ﴾ [الحشر : ٧] .

فمن الواجب إذن أن ننظر إلى تاريخ المسلمين في ضوء هذه الأصول .

ليس المسلمون نسخاً مطبوعة لمجـرّد أنهم مسلمون والإسلام واحد ! . . إنهم متباينون ـ مهما كان مصدر التباين ، وستبدو آثار هذا التباين على واقع حياتهم حتماً ، وعلى فهمهم لنصوص الدين نفسه وتطبيقهم لأحكامه : ﴿ ثم أورثنا الكتاب الذين اصطَفيْنا من عبادنا ، فمنهم ظالمٌ لنفسه ، ومنهم مقتصد ، ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله ﴾ [فاطر : ٣٢] .

ومن هنا كان لا بدّ من الرجوع للظروف التي يعيش فيها المسلمون لفهم تاريخهم .

وكل الذي يتطلّبه الدين ، أن يحقق الاختلاف والتباين التكامل والتعاون . . أن يشعر الفرد بحاجته إلى ما عند أخيه مما ليس عنده ، ويكون الشأن كذلك بين المجتمعات والدول !

إن تيار الكهرباء حركة بين الموجب والسالب ، والريح حركة بين الضغط الثقيل والخفيف ، وتيار الماء حركة بين مناطق مائية مختلفة الكثافة والحرارة . .

وكذلك الحياة الانسانية . . . والعلاقات الانسانية

يختلف الناس في البيئة الواحدة وفي الزمن الواحد ، ويختلفون باختلاف البيئات والأزمان . . . ليتداخلوا ، ويتكاملوا ، وتظهر الوحدة الانسانية التي تنتظم مفردات متباينة في إطار بديع « variety within unity » !

﴿ سُنّة الله التي قد خلت في عباده . . . وكان أمر الله قدراً مقدوراً ﴾ [الأحزاب : ٣٨] .

﴿ سُنّة الله التي قد خلت من قبل . . ولن تجد لسنّة الله تبديلاً ﴾ [الفتح : ٢٣] .

والدين طريق الفلاح ، بما احتواه من مُقَوِّمات تكفل التوازن النفسي والعقلي والاجتماعي والعالمي . . .

الدين لا يكفل الفلاح بالأحاجي والألغاز ، والطلاسم والشعوذة !

والدين لا يكفل الفلاح لمحاسيب اصطنعتهم السماء من بين أهل الأرض . . . الشمس والهواء والأرض للجميع ، ونواميس الكون أمام الجميع ، وطاقة العقل أودعت في كل إنسان مهما يكن مداها : ﴿ من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نُوَفِّ إليهم أعمالهم فيها ، وهم فيها لا يُبخسون ﴾ [هود : ١٥] ، ﴿ كلاًّ نُمِدُّ هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك ، وما كان عطاء ربك محظوراً ﴾ [الإسراء : ٢٠] ، ﴿ ليس بأمانيِّكم ولا أمانيِّ أهل الكتاب ، من يعمل سوءاً يُجزَ بِهِ ولا يجد من دون اللّٰه وليّاً ولا نصيراً ﴾ [النساء : ١٢٣] .

ولو استفاد غير المسلمين من طاقات الإنسان ونواميس الكون لنجحوا ، ولو عطّل المسلمون طاقة عقولهم وانصرفوا عن نعم ربهم لفشلوا . والدين الصحيح هو الفطرة السويّة والطريق المستقيم والناموس القويم ، فإذا تمسك أي انسان بشيء من سنن اللّٰه في الآفاق فعدالة اللّٰه تأبى إلا أن يكون من الناجحين .

وعلى هذا الميزان تدور أحداث التاريخ ، فلا يتحيَّزُ المؤرخ المسلم للمسلمين ليدير عليهم تاريخه . . . فإن عناصر القوة والفلاح هي في منهج الإسلام ذاته وجدارته بالبقاء ، ولا ينحصر في طائفة بعينها من الناس !

ومُقوِّمات النجاح في الإسلام : أفكار وأعمال . .

هذه الأفكار والأعمال ستخوض بها الأفراد والمجتمعات والدول عالماً فيه أفكار وأعمال ، وبين أجزائه تتشابك الأرتباطات والعلاقات ، **وهكذا تتأكّد الحاجة للاهتمام بالبيئة والناس والعالم** .

هذا هو المثل الأعلى الإسلامي .

لكن حدث أن قوماً لم يفهموا هذا ، فضخّموا أي خطأ يقع فيه إنسان ، وأسقطوا من حساب الإسلام شخصيات وعهوداً كاملة ـ وكأنهم ينبذون نواة إلى عرض الطريق !

ومن هؤلاء كان الذين دنّسوا أنفسهم بدم عثمان « الذين غلب عليهم الغلوّ

في الدين ، فأكبروا الهنات ، وارتكبوا في إنكارها الموبقات »[1] !

لقد غفلوا عن طبيعة الإسلام، وطبيعة الإنسان ، وطبيعة الدول . . . أدانوا معاوية وأسقطوا الدولة الأموية ومن بعدها الدولة العباسية من الحساب !

وقالوا : إنما كان الإسلام زمن أبي بكر وعمر !

ولسنا ننكر على هؤلاء ، ثم نعفي من الإنكار الذين يُنَزِّهون المسلمين عن أي خطيئة . . ويعتقدون أن أفرادهم ومجموعهم صدّيقون قدّيسون ، فنظامهم في الحكم كان كاملاً ، وأوضاعهم الاجتماعية كانت مثالية ، ونظمهم الاقتصادية كانت مُحْكَمة ، وكل أشخاصهم كانوا من الأبطال ! وعلومهم ومعارفهم هي كل شيء : في العلوم التجريبية ، والعلوم النظرية ، في الفقه الدستوري ونظام الاقتصاد وعلوم النفس والاجتماع !

لا نقول بهذا ولا ذاك .

إن الكمال معناه الثبات ، ومعناه الخلود .

والدنيا ليس فيها ثبات ولا خلود . . الآخرة هي دار الكمال والثبات والخلود ، يوم ينشأ كونٌ جديد بخصائص جديدة ﴿ يوم تُبَدَّلُ الأرض غير الأرض والسموات ﴾ [ابراهيم : ٤٨] ، ﴿ ولا سيما يمسُّنا فيها نصب ولا يمسُّنا فيها لغوب ﴾ [فاطر : ٣٥] .

أما هنا في هذه الدنيا : فلا بدّ أن نعاني دائماً من نقص يترك مجالاً للتقدم خطوة فخطوة .

وعلينا ألا نتطرف إلى اليمين ولا إلى اليسار . . . ونتوقّى الإفراط أو التفريط في تقويم الرجال والدول .

« **حكم بلا بينة** » : هذا ما يُسَمِّي به الأستاذ محمود محمد شاكر تلك (الإطلاقة) التي تزعم أن الإسلام لم يَطبق إلا زمن أبي بكر وعمر !

---

(١) محب الدين الخطيب : المصدر السابق ـ ص ٥٨ هامش .

يقول : « ما هو هذا الإسلام الذي لم يطبق : أكفروا بأن لا إله إلا اللّه ، وأن محمداً عبده ورسوله ؟ ، أتركوا صلاتهم وأضاعوها وسهوا عنها ؟ أمنعوا زكاتهم واحتجنوها فلم يُؤَدُّوا حق اللّه عليهم ؟ أتركوا شهر صيامهم فأفطروه ؟. . . أأبَوْا أن يحجوا إلى بيت ربهم قانتين مُسَبِّحين مُكَبِّرين ؟ أعتَزَلوا الجهاد بأموالهم وأنفسهم رغبة عنه وحرصاً على الحياة ؟ أأغفلوا أدب اللّه لهم وأدب رسوله ؟ أنقَضوا عهد اللّه فخانوا الأمانة وبَغَوْا في الأرض ؟ أعطّلوا أحكام اللّه وفرضوا على الناس أحكاماً من عند أنفسهم ؟ ، أشرعوا في الدين ما لم يأذن به اللّه ؟ أأبطلوا الحدود ونصروا الخارجين عليها والمعتدين ؟ أأعرضوا بقلوبهم ووجوههم عن كل ما تضمّنه كتاب اللّه وما احتوته سنّة رسوله ، وعادوا في جاهلية لا يُعرف فيها للّه دين ولا يُطاع له فيها أمر ولا يُنتهى فيها عن منكر ولا يُؤتى فيها معروف ؟ أرتكسوا هم والأمة كلها قرناً من بعد قرن في تعطيل الإسلام في أحكامهم وفي أنفسهم وفي أبنائهم ، وفي الذين دخلوا في هذا الدين حتى شمل ما بين الهند شرقاً إلى المغرب الأقصى غرباً ومن حدود الروم شمالاً إلى أقصى الأرض جنوباً ؟؟

« أي عاقل يستطيع أن يقول : نعم في جواب سؤال واحد من هذه الأسئلة ، فضلاً عنها كلها؟

« ولو غلغل المرء قليلاً فسأل نفسه : أمن الممكن لأمة تنقض دينها هذا النقض الذي استوجب ذلك الحكم ، أن تفتح الأرضين كلها وتحدث فيها أكبر تغيير حدث في تاريخ الجنس البشري كله . . . تتغيّر بهم ألسنة الناس إلى العربية ودينهم إلى الإسلام ، وتنابذهم إلى الألفة ، وتداعيهم باسم العصبية والجنسية إلى شيء واحد هو جماعة المسلمين . وتقوم بهذا الأمر في الأرض ثلاثة عشر قرناً ، مع شدة ما انتاب المسلمين على مرِّ القرون من النوائب الى أن كانت النائبة الكبرى في هذا العصر وهي نائبة الاستعمار ، ويظل مع ذلك هذا الرباط الوثيق مشدوداً لا ينحلُّ من ناحية إلا تداركته آلاف الأسباب في هذا التراث من نواح أخرى . أكان ممكناً لهؤلاء الذين خالفوا أمانة اللّه أن يبلغوا هذا المبلغ ؟ اللهم اشهد ، فإنها كلمة لو صحّت لأزالت العقول من مستقرها !

« إن بديهة العقل تجيبه بأنه لا يسوغ له أن يحكم على عصور كاملة بحكم شامل إلا بدلائل بيّنة المعاني صحيحة الأصول . . . وشرط هذه الدلائل أن تكون مستقصية لأهل الإسلام جميعاً في كل أرض ، وأن تكون شاملة أيضاً لكل ما يكون به إسلام الناس إسلاماً ، وأن يكون ما يدّعي المدّعي أنه قد أُبطل أمراً من أمور الإسلام التي لم يختلف عليها المجتهدون من العلماء والفقهاء ، وأن يكون هذا الإبطال جارياً مجرى الشريعة أو مأموراً به كل جماعة يشملها الإسلام . فإذا فقد الحكم هذا الشرط ، فإنما هو تحكّم محض وبهتان خالص ! ولست أظن أن في العالم كله إنساناً يُوصف بالمعرفة يستطيع أن يُؤيِّد هذا الحكم بمثل هذه الدلائل على مثل هذا الشرط ، مهما أُتى من العلم ومن التتبع ، ومن سوء النية ومن براعة التخلص ومن تمام القدرة على إظهار الباطل في ثياب مزوَّرة من الحق !

« بل أقتصر فأدعوه إلى أن يأتي بقضية مفردة عن الإسلام ، تجتمع لها هذه الشروط مُصحَّحة صادقة خالية من التوهّم والغلوّ . وأنا على يقين من أن أحداً لا يطيق أن يفعل ، وأن الأمر أكبر من أن يحيط به بيان مُبَيِّن وعلم عالم !

« ثم أتجاوز مرة أخرى وألتمس لهذا الحكم الشامل مخرجاً آخر ، أزعم فيه أن العربية والبيان والعقل تبيح مجتمعة أن يكون المراد بالإسلام في هذا الحكم جزءاً من الإسلام ، وأن يكون المراد بالذين لم يُطَبِّقوه فئة واحدة من المسلمين : فكيف يمكن أن يصحّ ؟

إن المدَّعي لمثله مطالب عندئذ أن يستقصي هذا الجزء المعطَّل في تاريخ العصور التي يشملها حكمه يوماً بعد يوم وحادثة بعد حادثة ، وأن يدل دلالة لا يأتيها الشك أن ذلك هو الذي جرى به العمل في كل جماعة من جماعات المسلمين ، وأن يأتي بالبرهان على أن هذه الفئة أصرّت على أن تجعل مخالفة هذا الجزء دينها في كل زمان ومكان ، وأنها استطاعت أن تجعل ما خالف حكم اللّه إلزاماً عاماً للناس كلهم بتشريع من عند أنفسهم يلزم الناس جميعاً العمل به والطاعة له . . . وهذه هي الشروط التي يقضي محض العقل أنها هي وحدها التي تبيح لامرىء أن ينطق بحكم شامل كهذا الحكم . فإذا لم تتم له هذه الشروط ، فما هو إلا التعسف الذي لا يبصر وجه الحق إلا في ظلمات من الباطل ، إن صح

وأمكن أن يكون التعسف قادراً عندئذ على أن يبصر !

« ثم أتجاوز مرة ثالثة فأزعم أن من الممكن أن نلتمس شيئاً من الاسلام لا يدخله الخلاف ، قد أطبق الخلفاء جميعاً منذ قتل عمر رضي الله عنه على تعطيله ، فما الشروط اللازمة لمثل هذا الممكن ؟؟ ينبغي أن يثبت المرء أولاً : أن الخليفة قادر على أن يأمر علماء الإسلام وفقهاءهم ومفتيهم وأمراءهم وعامة الناس منهم بهذا الذي يريده تعطيله ، وأنهم إن فعل أطاعوه جميعاً وعملوا بما أمر ، وان هذا الشيء من الاسلام قد عُطِّل تمام التعطيل في الحياة الإسلامية كلها في زمنه . ومن البيّن أن الخليفة رجل من المسلمين ، لا يملك أن يشرع للناس شرعاً (لم يأذن به اللّه) يعمل به الفقهاء والقضاة والمفتون ، ويخضع له عامة الناس علانية ويعملون به في أنفسهم سراً . . . وإذا بطل هذا الشرط بطل الحكم كله . ولم يبقَ إلا أن الخليفة ربما قدر على أن يُعطِّل حكماً من أحكام الله فيما يمكن أن تناله يده وهو في بيته أو قصره أو بلدته دون سائر بلاد المسلمين ، وأن هذا الحكم لا يلزم أحداً من القضاة ولا الأمراء أن يفعلوا فعله لأنه لا يملك أن يشرع لهم ما لم يأذن اللّه به . وأنا أقطع بأن تاريخ الاسلام كله ليس فيه حادثة واحدة استطاع خليفة أن يأمر قضاة المسلمين وعلماءهم وفقهاءهم بأمر يخالف كتاب اللّه وسنة نبيه ، فأطاعته الأمة كلها أو بعضها وعملت بما أراد وقضت على الناس بقضائه دون قضاء اللّه . . . وينبغي أن يثبت المرء ثانياً : أن الخليفة ـ أو غير الخليفة من أمراء المسلمين في بلدان الأرض المسلمة ـ قد استطاع أن يجعل هذا التعطيل بهذه الشروط عملاً متوارثاً في جيل بعد جيل ، وأن الأمة قد اتفقت على قبول تعطيله أبداً ، وأن هذا هو الذي جرى به العمل بلا ريبة ولا ادّعاء ولا توهّم ولا اعتساف . وأنا أقطع أيضاً بأن هذا شيء لم يكن قط إلا بعد أن ضرب الاستعمار على هذه الأمة الاسلامية حضارته وثقافته ولون تفكيره !

« فهذه الكلمة الباغية الجائرة منقوضة في شمولها وفي تخصيصها ، ولا يستطيع منصف بعض الإنصاف أن يجد لها في العقل مخرجاً ، ولا في التاريخ شاهداً ، ولا في الفرض المطلق وسيلة إلى تحقيق طرف منها »[1] .

---

(١) محمود محمد شاكر : مقال « حكم بلا بينة » وله أيضاً في الموضوع « تاريخ بلا إيمان » ، « ألسنة المفترين » ، « لا تسبُّوا أصحابي » ـ مجلة المسلمون : القاهرة ١٩٥٣م .

على أن الباحث الجليل يعرف بغير جدال أنّ في الاسلام أصولاً شرعية عامة كالعدل والشورى وقيماً أخلاقية تحكم العلاقات الإنسانية كالسماحة والفضل ، وأن تطبيقات هذه وتلك لا تحصرها نصوص أحكام جزئية ثابتة دائمة بذاتها بحيث يمكن القول بأنها موجودة بعينها أو مفقودة في زمان ما ومكان ما . . . ومن هنا يمكن القول بغياب بعض هذه الأصول والقيم إذا قامت الشواهد على ذلك ، مع قيام الأحكام الجزئية الثابتة والدائمة المنصوص عليها كإقامة الصلاة والصيام والحج وقضاء القضاة بشرع الله في العقوبات والمعاملات .

وقد رد فقهاؤ نا أنّ من التكاليف الشرعية والأعمال الدينية ما هو منصوص بوضع خاص كالوضوء والصلاة والصيام والحج ، ومنها ما هو منصوص أصلاً وليس له وضع منصوص كالدعوة إلى الله والجهاد في سبيله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن هذا القبيل : الصور والسبل التفصيلية للعمل بمقتضى الفضيلة والفضل والإحسان[1] .

إن علينا أن نحدد المثل الأعلى الاسلامي للفرد والمجتمع والدولة تحديداً واضحاً ، وعلينا أن نعرف الطريق إلى تطبيق هذا المثل الأعلى جيداً . . فهو طريق تتداخل في مسالكه ظروف المكان وظروف الزمان ، واقع البيئة ونواميس التطور .

ولو عرفنا ذلك لما ظلمنا أنفسنا ، ولما ظلمنا التاريخ

ولما ظلمنا ديننا أيضاً وهو ميزان الحق الذي لا يحيد ولا يحيف ولا يظلم مثقال ذرّة . . .

وأنا لا أدافع عن الأمويين ، وإنما أحاول أن أُقرِّر منهجاً في البحث والتحليل يتوقّى الشطط والتهويل واعتساف التأويل ، وأؤكد أن ميزان العدل الإسلامي يلزم المسلمين أجمعين ، وهو أحقّ بالانتصار لقيمه وإعلاء أحكامه على السابقين واللاحقين .

---

(١) انظر مثلاً كتاب ابن الحسن الندوي : العقيدة والسلوك في ضوء الكتاب والسنّة : لكنو ١٤٠٢ هـ ـ ص ٢٢١ المتن وهامش رقم ٣ .

فَلسَفَةُ التّاريخ

في محادثات الناس ، محاولات لفلسفة الواقع .

وليس من الداعي أن تكون هذه المحادثات بشأن وقائع كبرى . . . . ربما كانت تعقيباً على زواج أو طلاق ، أو حادث انتحار أو إشهار إفلاس ، أو إخلاء جار لمسكنه !

الناس جميعاً لا يريدون الوقائع كما هي . . . بل لا بدّ أن يُضيفوا عليها تعليلات وتحليلات وفلسفة .

« ولقد كان تقدم الديمقراطية ، وذيوع الاشتراكية ، وظهور القلق الاقتصادي ـ كما يلاحظ هرنشو ـ حركات شعبية أخرى ظهرت في منتصف القرن التاسع عشر ، مما أفضى إلى قيام تصوّر جديد للتاريخ »[1] .

فما كان التصوّر القديم ؟ .

لقد كان **تاسيتوس** من أكبر مُؤرِّخي الرومان ـ يعُدّ التاريخ فنّاً يجب أن يُزَيِّن الكاتب ويزيّنه الكاتب . . . كان هؤلاء المؤرِّخون يعالجون التاريخ كخطباء ، يرتِّبون الوقائع ترتيباً يُسَوِّغون به رأيهم ، أو يُعَقِّبون عليه بالأمثال ! ولم يتردَّدوا أن ينسبوا إلى المحاربين والأبطال والأباطرة ما لم يقولوه ولم تتلفّظ شفاههم بشيء

---

(١) هرنشو : علم التاريخ ـ ترجمة العبادي ص ١٣٨ .

منه . . . كانت هذه الأقاصيص الوهمية تُؤَلَّف استناداً إلى القليل من الحقيقة والكثير من الخيال فتعدُّها الأجيال صحيحة بقوة التكرار ! وعاش هذا التاريخ الروائي زمناً طويلاً .

كان الإغريق ـ في عصور البطولة على الأقل ـ يجعلون الآلهة تتدخّل في الأعمال البشرية بـلا انقطاع ، ففي كل صفحة من قصص هوميروس تبصر عمل آلهة الأولمب !

وليس أقل من هذا ظهور الربّ في الكتب اليهودية ، وكان الرومان يخلطون الآلهة بحوادث البشر .

وأسفر انتصار النصرانية عن مبدأ لاهوتي خالص في التاريخ ، يتحرَّك قرناً بعد قرن . يقول جيزو : تصفَّحوا تاريخ ما بين القرنين ٥ و١٨م تجدوا أن اللاهوت هو الذي يسيطر على الروح البشرية ويُوجِّهها ، ويطبع جميع الآراء بطابعه . . . **كان يُنظر إلى المسائل الفلسفية والسياسية والتاريخية من الوجهة اللاهوتية دائماً** . والروح اللاهوتية من بعض الوجوه هي الدم الذي جرى في عروق العالم الأوروبي حتى بيكون وديكارت ! [١] .

« غير أنه إذا كان المنهج الذي انتهجه آباء الكنيسة في التاريخ قد قضى على علم التاريخ ، فإنه ـ على سبيل التعويض من ذلك ـ كان المنشىء لفلسفة التاريخ . ذلك بأن اوهام هؤلاء الآباء عن مجرى حوادث هذا العالم السفلي قد أدّت بهم على غرابتها إلى إنعام النظر في أحداث التاريخ وعرضها كلاًّ غير مُتجزِّىء . . فلحظوا أن في سير الإنسانية من جنّة عدن إلى أورشليم الجديدة ، أو من هبوط آدم من الجنة إلى فداء المسيح ، وحدة كاملة من حيث الأصول الدرامية . . وبذلك فكّوا عن التاريخ قيود الزمان والمكان ، واعتبروه سجلاًّ حافظاً لأفعال الإِلٰه نحو الانسان ، وكسوْهُ بذلك تَجِلّة ووقاراً لم يعرفها من قبل »[٢] .

---

(١) جوستاف لوبون : فلسفة التاريخ ـ ترجمة عادل زعيتر ـ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٥٤ ـ ص ٥٣ ـ ٥٧ .

(٢) هرنشو : علم التاريخ ـ ترجمة العبادي ص ٤١ ـ ٤٢ .

ملاحظة بارعة للأستاذ هرنشو .

وتسلّم المسلمون زمام الحضارة . . وصنعوا التاريخ ثم كتبوه !

وظهر في تآليف المسلمين ضعف في النقد أحياناً ، وانصراف عن أحوال المجتمعات والشعوب ، وعن تعليل الحوادث والنفاذ إلى أسرارها .

واستتبع التفرّق السياسي وهن القوة الإسلامية ، فطمع في ديار الإسلام أعداؤه من وراء الحدود . . وبدت مقدّمات ذلك في انقضاض الروم على شمالي الشام في القرن الرابع الهجري . . ثم إغارة الصليبيين في القرنين الخامس والسادس ، ثم كارثة التتار في القرن السابع . . وسقطت الأندلس !

وتركت الكوارث والفواجع في عبد الرحمن ابن خلدون (المتوفي سنة ٨٠٨هـ) آثارها ، فجاءت مقدمة مؤلفة في التاريخ تنحو منحى فلسفياً عميقاً وتحاول التعرّف على علل الحوادث وأسباب قيام الدول وسقوطها ، ومظاهر العمران وأصول الاجتماع ونحو ذلك[١] .

« انبرى فيلسوفنا يزعم أنه يُؤسّس مذهباً فلسفياً جديدا ـ كما يذكر دي بور De Boer . . في هذا العالم نجد وقائع يمكن البحث عن برهانها ، ويمكن كشف عللها . وبمقدار ما نستطيع أن نصيب من النجاح في هذه المهمّة الأخيرة في البحث التاريخي ، أي بمقدار ما نستطيع من ردّ **الوقائع التاريخية إلى أسبابها ومن كشف قوانينها** ـ يكون التاريخ أهلاً لأن نسميه علماً وجزءاً من الفلسفة . . . وبهذا يتجلّى في وضوح أن التاريخ علم لا شأن له بحب الاستطلاع ، ولا بالتظاهر والزهد ، ولا بالمنفعة العامة ، ولا بما يحاوله البعض من التأثير في عواطف الناس ، أو ما أشبه ذلك . . . إنه علم غير الخطابة ، وغير السياسة . وبالرغم من خدمة التاريخ لأغراض الحياة العليا ، فينبغي ألا يُعنى بشيء سوى تقرير الحوادث ، والعمل على كشف ما بينها من اقتران الشيء بسببه على أساس النقد البريء من

---

(١) المرجع السابق : ص ٦١ ، ٦٣ ـ ٦٤ .

التشيّع والهوى . **وأكبر قواعد البحث التاريخي هي أن الحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلّة بالمعلول ، فالوقائع المتشابهة لا بدّ أن تنشأ عن ظروف متشابهة، أو إنه في الظروف المتشابهة تحدث وقائع متشابهة**. وإذا سلّمنا بأن طبيعة الناس لا تتغيّر بمرور الزمن ، أو أنها لا تتغيّر تغيراً كبيراً ، فإن معرفة الحاضر معرفة صحيحة هي خير ما يعين في الحكم على الماضي . . بل إن ذلك ليُمَكِّنُنا من استشفاف أمر من أمور المستقبل . . . فإذا روى التاريخ شيئاً يستحيل وقوعه في الحاضر، فلنا أن نشك في صحته ، لأن الماضي أشبه بالحاضر من الماء بالماء »[1] .

وفي العصر الحديث تقررت فكرة **النشوء والتطوّر** وغدت دليلاً هادياً في القرن التاسع عشر الميلادي ، بعد أن أظهر ليل Lyell (١٧٩٧ : ١٨٧٥م) في الجيولوجيا ، وداروِن Darwin (١٨٠٩ : ١٨٨٢م) في البيولوجيا الطرق العلمية التي تمّ بها نموّ الدنيا وتكوّن الأنواع .

وأصبح من المتعيّن **أن** تُبحث من جديد ظواهر الطبيعة وطبيعة الانسان والاجتماع والدين ، ليُعلم كيف اكتسبت هذه الظروف خصائصها الحاضرة . ولمّا كان يصاحب جميع العمليات التي يمكن تتبّعها (قانون) ثابت ـ بمعنى اطّراد تتابع العلل ومعلولاتها ، فقد ظهر أن في وسع الناس بقدر كاف من المهارة أن يصلوا إلى هذا النوع من (القوانين) في كل ميدان من ميادين البحث .

وذلك ما أجمل جون استيوارت مل John Stuart Mill (١٨٠٦ : ١٨٧٣م) التعبير عنه بقوله : « **إن جميع الظواهر على الإطلاق تحكمها قوانين غير قابلة للتخلّف ولا تعترضها إرادة ما ـ طبيعية كانت أو فوق الطبيعة** » !

لكن المفكّر الفرنسي الشهير أوجست كومت Auguste Comte (١٧٩٨ : ١٨٥٧م) اعترض على عبارة مل من وجوه : فكلمة (تحكمها) غير ملائمة ـ فالقوانين الطبيعية ليست أوامر أنما هي مجرّد تعميمات ، وعبارة (غير قابلة للتخلّف) ـ أفضل منها أن يقال (غير متخلّفة) ، ثم إن الإرادات ـ طبيعية كانت أو

---

(١) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ـ ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر : القاهرة ـ ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤ .

فوق الطبيعية ـ هي من الظواهر التي يُتطلّب من العلم توضيحها ، ولما كانت موجودة ومؤثرة فهي ليست اعتراضات خارجة عن مجرى الطبيعة [1] .

ولقد اتجه رانكه Leopold Von Ranke (١٧٩٥ : ١٨٨٦م) إلى أن تكون مهمة التاريخ هي « أن يتصوّر ما حدث بالضبط » ، منكراً النزوع إلى الحكم على الماضي أو استخدامه كدروس للحاضر ! وبهذه الروح أعاد مؤرِّخو القرن التاسع عشر كتابة كثير مما كتبه المؤرِّخون السابقون ، حتى سُمِّي هذا القرن «قرن التاريخ» . لكن هـ . ت . بَكْل H. T. Buckle (١٨٢١ : ١٨٦٢م) لم يرق له هذا المذهب ، وهو في كتابه تاريخ الحضارة في انجلترا يقرُّ « بالأهمية العظيمة للثروة الغزيرة من الحقائق التي أصبحت الآن تحت أيدينا والتي هي خير عون لنا على بحث تقدم الجنس البشري » ، ومع ذلك نجد أن أبرز نقص في تاريخ الانسان هو أنه بالرغم من أن أجزاءه المختلفة قد دُرست بدقة عظيمة ، فإن أحداً لم يحاول أن يربطها جميعاً بحيث تكون كلاًّ واحداً متصلاً ، أو أن يحقِّق الطريقة التي يمكن أن تجمع بين هذه الأجزاء . وضرورة استنباط القواعد العامة أمر مسلّمٌ بصحّته تسليماً عاماً في جميع ميادين العلم الأخرى . . . .«ولقد تصدّى (بَكْل) لمهمّة أن يحقِّق لتاريخ الانسان شيئاً مساوياً أو مماثلاً لما حقّقه الباحثون الآخرون في مختلف فروع العلم الطبيعي ، وداعبت آمال بَكْل كثيراً من أحلام المؤرِّخين ، ولكن عجز « بَكْل » وخلفاؤه عن اثبات قوانين للتاريخ تقابل قوانين العلوم الطبيعية ، وإنما بقي التاريخ علماً عند المؤرّخين بمعنى أنه « يصوّر ما حدث بالضبط » وحسب !

ولقد أبرز فولتير في القرن الثامن عشر الميدان الهام « لتاريخ الحضارة » ، وناضل المؤرِّخون الألمان خلال القرن نفسه في اختطاط مذهب في التاريخ يعتبر العظماء نتيجة لتطوّر الانسانية وليس سبباً له ، ويحاول أن يتتبّع التطوّر في صور أفكار ومشاعر عامة . وكان هذا هو مذهب « بَكْل » أيضاً في البحث عن قوانين التاريخ .

---

(١) هرنشو : علم التاريخ ـ ترجمة العبادي ص ١٤٦ ـ ١٤٨ .

وجاء كارل لامبرخت Karl Lambracht في أواخر القرن التاسع عشر يقرِّر أن مهمّة التاريخ هي أن يُبيِّن «كيف تطوّرت الأمور بالضبط» . وألحق بندتو كروتشه Benedetto Croce (المولود ١٨١٠م) التاريخ بالفلسفة على أساس أنهما نفس الشيء، وقال إن التاريخ « معاصر » دائماً ، أي أنه دائماً أفكار الحاضر عن الماضي ، ولا يوجد تاريخ خارج الفكر ، فهو فكر ليس غير ! وكتب جوجليلمو فيريرو Guglielmo Ferrero (١٨٧١ : ١٩٤٢ م) مثلاً تاريخاً جديداً لروما القديمة ، اختار وقائعه تبعاً لذوق عصره وميوله ومشكلاته ، قائلاً إن التواريخ السابقة لروما القديمة قد كُتبت في عصور كانت اهتمامات أهلها تتركّز على النظم الحكومية ومن ثمّ اكتفت بالأحداث السياسية ممّا لم يعد قمة اهتمام الانسانية الآن ، واستهدف فيريرو أن يُكيِّف تاريخ روما القديمة للحاجات الخلقية والاجتماعية التي سادت في أوائل القرن العشرين ! وهكذا أصبحت مهمة المؤرِّخ في عصرنا متمشِّية مع المهمِّة التي رسمها له هيرودوت ـ كما تهكّم بحق هنري جـونسون ! ووقف إدوارد شيني E. Cheyney أمام « اتحاد التاريخ » بأمريكا في ديسمبر ١٩٢٣ يقول : « يجب أن تكون هناك **قوانين للتاريخ** » ! وذكر في تواضع وجرأة صيغ ستة قوانين سماها مجرد حدس أو تخمين : القانونان الأول والثاني هما قانونا الاستمرار والتغيير ـ وهما من حقائق مفهوم التطوّر ، ويأتي بعد ذلك : قانون التكافل ـ الذي يعني أن الأمة تنهض أو تضمحل كوحدة ، وقانون الديموقراطية : الذي يعني أن خطّ حياة الجماعة يتجه نحو الديمقراطية ، وقانون حرية الاختيار : الذي يعني أن الضغط يُولِّد الانفجار والكارثة ، وقانون التقدم الخلقي : الذي يقول إن المؤثِّرات الخلقية تنزع إلى أن تكون أقوى من المؤثِّرات المادية . . . وكان الإعجاب الشديد بهذا الخطاب يعبر عن الترحيب بالتماس قوانين للتاريخ ، لا إقرار هذه القوانين ذاتها ! ولربَّما كان المستمعون أقلّ ترحيباً لو أُلقي إليهم الخطاب عام ١٩٤٠ ، وهو العام الذي شهد تفوّق الفاشية وانحسار الديمقراطية ـ كما يسخر هنري جونسون أيضاً ![1] .

---

(١) هنري جونسون : تدريس التاريخ ـ ترجمة أبو الفتوح رضوان ـ دار النهضة العربية مع مؤسسة فرانكلين : القاهرة ١٩٦٥ ـ ص ١٦ ـ ٣٥ .

فلنذهب قليلاً وراء المذاهب المتباينة لفلسفة التاريخ . . .

إن جوستاف لوبون الفرنسي (المُتوفَّى سنة ١٩٣٢ م) يقول في فصل « **الأسس الجديدة لفلسفة التاريخ** » : « تنشأ الحوادث التي يتألّف منها التاريخ عن عوامل مختلفة ، ومن هذه العوامل ما هو **ثابت** كالأرض والإقليم والعرف ، وفيها ما هو **عارض** كالأديان والغزوات . . . الخ . ويغدو التاريخ أمراً مستحيلاً إذا ما أوجب دراسة تعاقب العلل البعيدة التي تُعَيِّن كل حادثة ، ولذلك يجب أن يسلّم **بدراسة العلل المباشرة ، ثم ببحث موجز في العوامل العامة** التي كانت ذا أثر في تكوينها زمناً طويلاً » .

ويقول : « من أهم اكتشافات العلم الحديث **إقامة مبدأ التقلّب مقام مبدأ الثبات** . . . وقد غدا تقلّب العالم الدائم هذا من سنن وجوده الأساسية . ولم تكن التحوّلات في التاريخ بالغة ذلك العمق ، ولكنه إذا ما نُفذ إلى منطقة الأسباب المظلمة ظهر أن أسباب الحوادث الحقيقية تختلف كثيراً عن التفاسير الوهمية التي غدت عقائد قروناً طويلة . . . ومع ذلك لا يمكن أن يُطالَب التاريخ بضبطٍ كالذي أخذت العلوم تُحقِّقه، وإذا ما نُظر إلى طبيعة ذكائنا وُجد إننا لا نبصر هذا العلم إلا على شكل حوادث منفردة ، ولا يمكن أن ندركه على وجه يختلف عن ذلك إلا من قِبَل ذكاء يكون له من السموّ ما يبصر معه كل حادث تاريخي مُحاطاً بسلسلة من العلل التي أوجدته ومن النتائج التي أعقبته . . . وبما أن دماغنا لم يُكَوَّن لإدراك مثل هذا المجموع ، فإنه لا بد من التسليم بإدراك نُبَذٍ من الأمور » .

وفي فصل « **تفاسير التاريخ المختلفة** » يتناول **لوبون** « **مبدأ التاريخ الفلسفي**» : « يقول لنا المبدأ **إن الحوادث تابعة لضرورات غريبة عن المصادفة** أو عن عزائم علوية ، ويجدّ **العلم في تعيين هذه الضرورات ولكنها من التعقيد بما لا يُرجى معه تعيينها في كلّ وقت** . وكلّ حادثة تاريخية عقلية ضمن المعنى القائل **بصدورها عن علّة ، ولكن هذا لا يعني أنها ملائمة لخطّة ما** ، وإنما يدلّ على وجود بعض العلل العامة دلالة واضحة تأثير العوامل الكبرى المتحكِّمة كوجوب القيصرية في الحياة الرومانية حيناً من الزمن ، وكسير بلدان أوروبا المختلفة نحو

الوحدة في زمن معيّن ، وكالاصلاحات التي تعقب الثورات . . . الخ . ومع ذلك **فالتاريخ مملوء بالحوادث التي أمكن أن تكون بالغة الاختلاف عن التي وقعت ، وذلك لأنه لم يوجب ضرورتها سنّة ثابتة** . ومن المحتمل أن تطوّر إنجلترا كان يقع على وجه آخر لو خسر النورمنديون معركة هستنجز ، ولقد كادوا يخسرونها لولا أن تصوّر الدوق وليم في اللحظة الأخيرة فقط خدعة حربية حال بها دون نكبة كانت تؤدّي لا ريب إلى القضاء على فكرة الرومان في تجديد غزوهم » !

ولوبون يدعو إلى التحفّظ في إطلاق التعميمات ويشير إلى « مقدار عدم الصحة في الأفكار التي استقـرّت وفق تعميمات تقليـدية عن بعض أدوار التاريخ. . .ويجب لتفسير الحوادث التي يتألّف منها التاريخ ـ ولا سيما تكوين الأحوال التي تنشأ عنها ـ أن يُستعان بمناهج الاستقصاء التي تختلف عن المناهج التي اقتصر عليها المؤرِّخون زمناً طويلاً . . .

« وينشأ أحد مصادر الخطأ الكبرى في تفسير الحوادث الماضية عن **محاولة المؤلفين إيضاح الوقائع بأفكار الحاضر بدلاً من تقديرها وفق أهواء كل زمن ومشاعره المتقابلة** .

« وتكون الوثائق الإحصائية ذات قيمة بالغة في دراسة التاريخ ، ولكنه يتألّف منها لسان لا يسهل تفسيره دائماً . ويمكن أن تصبح هذه الوثائق على الرغم من دقّتها منبع خطأ خطر ، إذا ما جمعت أحوالاً كثيرة الاختلاف على أنها متشابهة . والإحصاءات إذا ما عُرفت قراءتها ، تُزوِّد ـ على العكس ـ بدلائل صحيحة عن حال الشعب الاجتماعية وعن أخلاقه واحتياجاته وقابلياته . . . الخ ، فضلاً عن الوقائع الاقتصادية »[1] .

العامل الرئيسي الذي يتحكّم في سير التاريخ :

اختلف فلاسفة التاريخ فيما بينهم حول العامل الرئيسي الذي يتحكّم في سير

---

(١) لوبون : فلسفة التاريخ ـ ترجمة زعيتر ص ١٠ ، ١٢، ١٥ـ ١٦، ٥٧ ـ ٥٨، ٦٥ ـ ٦٦، ٧٥، ١٠٧ .

التاريخ ، ويمكن اتّخاذه أساساً لتفسير أحداثه :

هل هو البيئة الطبيعية ؟
هل هو السلالة العرقية ؟
هل هو الخصائص النفسية ؟
هل هو العوامل الاقتصادية ؟
هل هو البطولات القيادية ؟
هل هو المعتقدات ؟

ولنتجول قليلاً . . . في ربوع هذه النظريات .

البيئة الطبيعية :

إن ددلي ستامب Dudly Stamp رئيس قسم الجغرافيا الاقتصادية بجامعة لندن يعرض « **التفسير الجغرافي للتاريخ** » فيقول :

« يقول المثل السائر : إن الخمر تلعب برأس شاربها . . . وهكذا لعبت الجغرافيا الحديثة برؤوس الكثيرين ، حتى قابلها البعض بالنفور لمغالاة كثير من أنصارها الأوائل في تطبيقها . ولكن هذا لا يقال عن أنصارها من الإنجليز ـ أمثال هربرتسون وماكنيدر ، بينما يُؤخذ هذا على أتباع راتزل من الألمان وغيرهم . . . لقد قال راتزل بوجوب تعليل كل مظاهر النشاط الإنساني بالعوامل الطبيعية ، وهي أبداً ثابتة وذات تأثيرات معيّنة ونتائج حاسمة ، أو بعبارة أخرى **إن النشاط الإنساني لا بدّ أن يتشكّل بشكل معلوم إذا نشأت حوله بيئة طبيعية خاصة !** بل إن بعض أنصار راتزل ـ خصوصاً في فرنسا ـ وصل بهم الحدّ إلى قول ما قاله ديمولين Dumolins وهو : **إذا عاد التاريخ أدراجه فلا بد أن يسلك نفس السبل التي سلكها من قبل متى اتفقت الظروف الطبيعية !** . . . **وعلى ذلك فهذه المدرسة الجديدة** تُحتِّم (حكم البيئة الطبيعية) ، وقد تُحدِّد معناها بالعوامل الجغرافية التي دُرست حديثاً . . أما العالم الجغرافي الفرنسي الكبير فيدال دي لابلاش فلم يقع في ذلك الخطأ ، بل اعترف بوجود قوة الابتكار عند الإنسان وتأثيره بها في بيئته

الطبيعية ، وقال إن الإنسان عنده من القوة ما يُمكِّنه من أن يشكِّل نفسه تبعاً للظروف الطبيعية ، بل ، وأن يشكِّل ويغيِّر في نفس البيئة التي يعيش فيها . وعلى ذلك ففكرة (تحكّم البيئة الطبيعية) يجب تعديلها ، وإبدال ما يسمى (تأثير البيئة الجغرافية) بها بعد أن اعترفنا بوجود التأثير المتبادل بين الإنسان والبيئة الطبيعية »[1] .

وللعالم الجغرافي هنتنجتون Huntington مذهب في ربط تطور التاريخ والحضارة بتغيّر المناخ بوجه خاص ، وله كتاب في ذلك يسمى Climate and Civilisation .

الخصائص الجسمية والفوارق السلالية :

هذه نظرية شغلت بال العالم حديثاً، وقامت عليها فلسفة النازية . . . إن مميزات السلالة race ـ فيما يزعم أصحاب النظرية ـ هي التي تُعيِّن مجرى التاريخ ، وتُحدِّد مركز السلالة من حيث الحضارة والتقدم بين السلالات الأخرى ، ولذلك يجب أن تبقى السلالات المتميِّزة بعيداً عن تداخل العناصر الغريبة ، لأن إغفال نقاوة السلالات هو المسؤول عن تدهور الأمم وسقوط الحضارات !

وقسّم هؤلاء سلالات العالم إلى درجات بعضها فوق بعض . . بعضها يتميز بالصفات الراقية التي تُؤهِّله للزعامة والحكم ، وبعضها يمتاز بصفات منحطّة تقضي بأن يظلّ محكوماً مُستعبداً

هذه النظرية السلالية لها جذورها الغابرة وأصولها التاريخية . . ومن سوابقها : المفاخرات الشعوبية بين العرب والفرس التي أملت كتب المثالب !

وعلى الرغم من أن الاتّهام بإثارة العنصرية العرقية منصب على رأس النازية ، وبخاصة هتلر ومساعده روزنبرج Rosenberg إذ أشعلا النعرة الآرية وعداء السامية ، فإن البذرة الأولى وضعها فرنسيون وإنجليز !

---

(١) ل . ددلي ستامب : الآراء الحديثة في علم الجغرافيا ـ ترجمة أحمد محمد العدوي ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر : القاهرة ـ ص ٩ ـ ١١ .

لقد أثار هذا الموضوع الفيلسوف الفرنسي جوبينو Gobineau بعد حدوث الثورة الفرنسية . . كان أرستقراطياً ـ أو على الأقل كان يدّعي أنه كذلك ـ فزعم أن نظرية المساواة التي قامت عليها فلسفة الثورة لا يمكن أن تكون طبيعية ، فالشعب الفرنسي في نظره ينتمي إلى عنصرين : عنصر راقٍ ينبغي أن يكون الطبقة الأرستقراطية ، وعنصر آخر يكون طبقة العمال !

وعلى الرغم من انهيار هذه النظرية من الناحيتين العلمية والسياسية ، لا تزال بعض المجتمعات المعاصرة تتمسّك بجوهرها . . وسياسة **الحاجز اللوني** Colour-Bar : تُطبَّق بإصرار في جنوب أفريقية وتعمد إلى العزل التام segregation في السكنى والحياة الاجتماعية بين المستوطنين البيض عن السكان الوطنيين الأصلاء من السود Apartheid ،وهي تبدو عن وعي وقصد أو عن شعور كامن مختزن وتقليد متوارث في الولايات المتحدة في بعض الأحيان .

يذهب أنصار الحتم السُلالي إلى ما يسمونه بـ « **العقلية البدائية** » ، ويدرجون تحت هذا الوصف مجموعات من سكان العالم يعتبرونها متأخِّرة ومتوحِّشة أو غير متمدِّنة . وصاحب هذه النظرية لني بوهل Leny Bouhl يرى أن حضارة الجماعة البدائية تمثِّل طفولة الحضارة البشرية . والحق أن الحكم على رقي المجتمع وتأخّره يكون غالباً على أساس ظروف الشخص الذي يحاول هذا الحكم . فضلاً عن أنصار النظريات السُلالية يتجاهلون أثر البيئة الطبيعية والاجتماعية .

وكثيراً ما يحدث خلط في مثل هذه النظريات بين السلالة والشعب والدولة والقومية . . . . فالطابع القومي غير منكور ، لكن القومية الواحدة قد تشمل أكثر من عنصر سلالي واحد ، ويدخل في تكوينها عوامل متعدِّدة غير السلالة كالظروف الطبيعية والسياسية والثقافية ، وهكذا لا يثبت الطابع القومي على حال واحدة . والشعب الألماني مثلاً اشتهر حديثاً بالدقة والنظام وكان قديماً غير ذلك ، واليابانيون كان يصفهم الأوروبيون إلى وقت قريب بالبدائية !

ويربط بعض علماء السلالات بين انحطاط الحضارة وحدوث اختلاط بتأثير

سلالات غريبة من شأنه إضعاف الصفات القديمة ، ومن هنا يظهر الاتجاه الى الإبقاء على نقاء السلالات المتقدِّمة وتحرم التزاوج بينها وبين غيرها ! والفكرة الحديثة في سقوط الحضارات لا تنسب ذلك إلى السلالات ، وإنما تنسبه إلى نوع من الانعزالية ، فانعزال مجتمع عن العالم يؤدي إلى إضعاف الحضارة إلى أن تموت . وقد أدّى تحول التجارة مثلاً عن طريق الشرق الأوسط إلى رأس الرجاء الصالح بعد اكتشافه إلى انعزال الحضارة وانحطاطها في الشرق الأوسط ـ كما يرى توينبي Toynbee .

وتقوم دراسة علماء السلالات من أصحاب نظريات « **الحتم السلالي** » Racial Determinism على دراسة « حجم المخّ » ، باعتبار أنه كلما اقتربت الحيوانات الراقية من الانسان كلما ازداد حجم المخ عندها . وصاحب هذا الاتجاه هو الأستاذ جوردون Gordon . كذلك قام فينت Vint بمقارناته بين وزن المخّ الإفريقي والمخ الأوروبي !

وتقوم هذه الدراسات أيضاً على دراسة الحواس ، باعتبار أن حواس بعض العناصر البدائية أقوى من حواس الرجل المتمدِّن .

وقد وُجِّه النقد إلى هذه الدراسات من نواح مختلفة . . . فنظرية حجم المخّ لم تُدَعَّم بعدد كاف من التجارب على الأمخاخ ، فضلاً عن أنه لم تثبت أي علاقة بين حجم المخ وبين درجة التفكير (ويذكر مثلاً أن أكبر مُخ عُرف لإنسان كان لرجل مجنون !) . هذا ويُلاحظ أن في أنحاء المخ خلايا غير متخصصة تتجه مع تقدم الانسان في السن إلى التخصّص ، ومن المحتمل جداً أن تعوّض هذه الخلايا ما ينقص الرجل البدائي ـ إذا جرى التسليم بنظرية فنت Vint . أما مسألة الحواس ، فالظروف التي يعيش فيها الرجل البدائي تشحذ حواسّه التي تستدعي منه الانتباه ، فالفرق فرق بيئة لا وراثة .

بقيت مسألة « **اختبارات الذكاء** » والتي تلجأ إليها النظريات السلالية . . . لكن الاختلاف على تحديد مدلول « الذكاء » واختلاف العقلية التي وضعت هذه الاختبارات عن العقليات موضع الاختبار ، والفروق الفردية الواضحة بين أفراد

السلالة الواحدة ـ كلّ هذا من شأنه إضعاف حجّة العقليات (البيضاء) في التدليل بمقاييسها ومفاهيمها على تأخّر الآخرين !

وأخيراً لقد قال هادون Haddon : إنه لا توجد في العصر الحديث شعوب يمكن القول بنقائها السلالي ـ أي بانتسابها إلى سلالة واحدة ، اللهم إلا بعض شعوب بدائية قليلة في إفريقية وآسيا وأستراليا . ففي العالم المتمدِّن قد امتزجت السلالات بعضها بالبعض ، عن طريق الرحلة والتجارة والفتح منذ القدم . وفيما يتعلق بالسلالة الآرية مثلاً ، قرر المؤتمر الدولي لعلماء السلالات الذي انعقد في لندن سنة ١٩٣٤ م أن هذه السلالة الآرية التي عرفت قديماً « بالهندو ـ أوروبي » أصبح لا وجود لها في العصر الحديث ـ وقد قرر ذلك مارليو Marlio عضو المجمع العلمي الفرنسي .

لقد كان لفكرة السلالة ـ كما يقول رينان ـ أهمية كبرى في العصور الأولى للبشرية : في عصر القبيلة ودويلة المدينة ، لكن الأمر قد تغيّر منذ انتقلت الانسانية إلى الإمبراطوريات التي عملت على المزج بين الجماعات والسلالات المختلفة وبخاصة الامبراطورية الرومانية . وجاءت المسيحية فزادت من المزج والربط بين العناصر المختلفة ، وأعقبها الإسلام الذي كان باعتباره ديناً ودولة من أقوى وسائل الامتزاج الحضاري بين السلالات والشعوب[١] :

الخصائص النفسية وتطور الأمم :

يمزج جوستاف لوبون في فلسفته بين الجذور النفسية اللاشعورية وأصول العروق والسلالات، حيث يقول في « فلسفة التاريخ » :

« . . من بين النتائج التي أوجبت تحويل إدراكنا للتاريخ يجب أن يُذكر على الخصوص إدراك **الحياة الباطنية** التي يبحث فيها علم النفس الحديث . ومع أن

---

(١) د . عباس عمار : مذكرات الجغرافيا الجنسية لطلبة كلية الآداب ١٩٤٥ ، د . عبد الحميد متولي : المفصّل في القانون الدستوري ـ القاهرة ص ٢١٢ : ٢١٤ والهوامش .

هذا العلم لا يزال ابتدائياً إلى الغاية ، فإنه يساعد بالتدريج على تغيير الآراء التي عُدّت حقائق فيما مضى . **ومما كشفه هذا العلم كون اللاشعوري ـ الموروث أو المكتسب ـ يعيّن عوامل السير غالباً ، وكون القوة الدينية والعاطفية التي هي أعلى من القوى العقلية ـ تهيمن على هذه المنطقة المظلمة ، وكون الوحدة الذاتية ليست غير أمر ظاهر** ، فهي تنشأ عن تراكيب مؤقتة تُجهِّزنا بذاتيات متعاقبة يسيطر كل واحد منها تبعاً للحوادث ، وهكذا يكون ثبات الذاتيات مرتبطاً في ثبات البيئة . ويدل علم النفس أيضاً على أن **خطأ الحكم في الحوادث التاريخية ينشأ ـ على العموم ـ عن كونه يعزى إليها تكوين عقلي ، مع أنها تنشأ عن عوامل عاطفية ودينية خاصة بكل أمة** ـ هذه العوامل التي يظل العقل غير مؤثّر فيها ، كما يدلّ على أن المعتقدات الدينية والمعتقدات السياسية ذات الصبغة الدينية لا تقوم على العقول ، وعلى أن **النفسية الجمعية تختلف عن الذاتيات التي تتألف منها اختلافاً تاماً** ، فلا يكون للعوامل المؤثِّرة في الكائن المنفرد أي تأثير في عين الفرد عندما يكون جزءاً من زمرة لوقت ما ، وعلى أن الأغاليط التي عُدّت حقائق مثّلت في حياة الشعوب دوراً يجاوز أحياناً دور الحقائق الأكثر استقراراً . . » .

وفي الكتاب نفسه يتكلم لوبون عن تقلّب الذاتيات الفردية والجماعية . . . فيقول :

« يُعدّ ثبات الذاتية من المبادىء النفسية التي توشك أن تزول . . وكانت تُفترض هذه الذاتية وحيدة ، فأخذت تبدو بالتدريج منوّعة مركّبة من عناصر يمنحها ثبات البيئة الواحدة وحدة ظاهرة . . . وسواء علينا أنظرنا إلى الذاتية الفزيائية أم إلى الذاتية الخلقية لا نبصر الموجود عينه مرتين ! **ومع ذلك فإن من المحقّق كون هذه التقلّبات لا تزيل تأثير الوراثة الثابت** ، فكلّ خليّة جديدة وارثة لخليّة سابقة وهي تحتفظ بعدد من خصائصها كرهاً ، وهذه العناصر تمنح الفرد **خصائص جبليّة يكون بعضها مشتركاً بين جميع الموجودات في الفصيلة عينها أو العرق عينه** . **وتكون تقلّبات الذات محدودة لدى الأمم التي ثبت أمرها منذ زمن طويل بمصالح ومعتقدات مشتركة**، ومن ثم يحوز الإنجليز- أو الألمان أو الفرنسيون ـ الخ في بعض المسائل **مجموعة من المشاعر والأفكار المشابهة لما عند مواطنيهم** ، **ولكن**

مع اختلافها اختلافاً بيِّنا بين أمة وأخرى ، وتتحوَّل الذاتية باستمرار لدى الأمم التي لم يثبت أمرها ـ كالصقالبة مثلاً . . » .

« وإذا عدوت هذا الثبات العميق في بعض عناصر العِرْق وجدت كثيراً من تحوّلات الذاتية يقع بلا انقطاع في أثناء الحياة اليومية ، ولا يتمّ تقدّم البشرية في غضون الأجيال إلا بتكديس بطيء من التحوّلات المختلفة باختلاف شروط الحياة . ومن الطبيعي أن يختلف الزمن اللازم لتحقيق أحد التحوّلات الاجتماعية بالتطوّر باختلاف نفسية كل أمة ، فعند بعضها تجد دور الحجر المنحوت الذي هو صفة أوائل ما قبل التاريخ وقد امتدّ حتى أيامنا ، وقد لقيت بعض بقايا هذا الدور في أثناء رحلاتي في الهند على الخصوص . . » .

وعلى هذا الأساس يبني جوستاف لوبون فلسفته في « المزاج العقلي » ، وهو يبسطها في كتابه الذي تُرجم بعنوان « سرّ تطور الأمم » مرّة وبعنوان « الخصائص النفسية لتطور الأمم » مرة أخرى .

يقول لوبون : « أخصّ ما استجلبته من سياحاتي البعيدة في البلاد المختلفة ، هو أن لكلّ أمّة مزاجاً عقلياً ثابتاً كثبات خواصها التشريحية ، وهذا المزاج هو الذي تصدر عنه مشاعرها وأفكارها وانظمتها ومعتقداتها وفنونها . وقد ظنّ (توكفيل) وغيره من كبار المفكّرين أن أنظمة الأمم أصل في تطورها . . ولكني على الضدّ من ذلك ، أرجو أن أقيم البرهان من أحوال الأمم التي بحث فيها (توكفيل) ، على أن تأثير النظم في المدنية ضعيف جداً ، فإنها في الغالب مسبَّبات ـ وقلّما تكون أسباباً . . . .

« ولكلّ شعب مزاج عقلي ثابت بمقدار ثبوت الخواص الجسمية والأدبية والعقلية التي يتكوَّن من مجموعها روح الأمة ـ هي خلاصة ما فيها وميراث أجدادها وعلة حركتها التي تسير عليها . . وقد يظهر أن تلك الصفات مختلفة اختلافاً كبيراً في أفراد الأمة الواحدة ، إلا أن الاستقراء يؤيِّد أنّ أغلب أفراد تلك الأمة مشتركون في صفات نفسية عامة وثابتة ثبات صفاتهم الجسمية التي يمتاز بها نوعهم من نوع

أفراد أمة أخرى . والصفات النفسية كالصفات الجسمية ، تتجدّد مع النسل تجدّداً مستمراً . . . .

«وإذا أردنا أن نُعَبِّر عن العوامل التي يخضع لها الإنسان في حركته تعبيراً بسيطاً ، قلنا إنها ثلاثة أنواع : أوّلها وأشدّها تأثيراً عامل الأجداد ، والثاني تأثير الوالدين ، والثالث تأثير البيئة . وقد ظنّ بعضهم أن هذا الأخير هو أشدّها ، وهو في الحقيقة أضعفها ، لأن البيئة وما يندرج تحتها من المؤثّرات المادية والمعنوية التي تعمل في الإنسان مدة حياته ، وعلى الأخصّ في زمن التربية لا تُؤثِّر فيه إلا أثراً ضعيفاً ، وإنما يعظم أثرها إذا توالى بالتناسل زمناً طويلاً . . .

« **المزاج العقلي إذن نتيجة مجموع العناصر النفسية ، ودرجة نموّ ذلك المجموع . . ومن تلك العناصر النفسية ما هو راجعٌ إلى الخُلُق ، ومنها ما هو راجعٌ إلى الذكاء . فأما الأمم الراقية فتفترق عن غيرها في الأمرين ، ولكن الفارق الأساسي بين أنواع هذه الأمم الراقية هو الخُلُق . . .**

« **وللصفات العقلية قابلية صغيرة للتغيّر بتأثير التربية ، أما الصفات الأخلاقية فيكاد ألا يكون للتربية أثر فيها** ، وإذا أثرّت ففي ذوي الطبيعة الهيّنة . ويكثر وجود هؤلاء في الأفراد ، ولكنها قلّما توجد ـ هذه الطبيعة ـ في أمة بأكملها إلا أن يكون ذلك أيام سقوطها » .

وعلى أساس « المزاج العقلي » يصنّف لوبون « **الأمم** » **من الوجهة النفسية إلى درجات ومراتب** :

« تنقسم الأمم ، من حيث صفاتها الأخلاقية العامة ، إلى أربعة أقسام : الأمم **الأولى** ، الدنيا ، **الوسطى** ، الراقية .

« **فالأمم الأولى** : هي التي لا أثر للتعليم عندها ، بل بقيت في طورها القريب من الحيوانية ـ وهو الطور الذي قطعه أجدادنا في عصرهم الحجري القديم ـ ويُمثّل الآن بأهل فويجيان (إحدى جزر الرأس الأخضر بالأطلنطي) وأستراليا . . .

« ويلي تلك الأمم **الأمم الدنيا** : وأخصّ مثال لها الزنوج ، وفيهم بصيص حضارة ، لكن ليس عندهم أكثر من بصيص ، وإن ورثوا أحياناً عن غيرهم حضارة أرقى ـ كما وقع لأهل دومينجو (وهي جزيرة أخرى بالأطلنطي) . . .

« ثم **الأمم الوسطى** : مثل الصين واليابان والمغول والأمم السامية ، وهذه بلغت من الحضارة درجة راقية لم يفتهم فيها غير الأمم الأوروبية الراقية . . .

« **والأمم الراقية** : لا يندرج فيها إلا **الأمم الهندو ـ أوروبية** ، فهي وحدها التي أظهرت مقدرة على الاختراعات في الفنون والعلوم والصناعة ، سواء أكان ذلك قديماً زمن اليونان والرومان أو في عصرنا هذا . . . وأقلّها ارتقاء ـ الهندوس خاصة ـ بلغت من الفنون والآداب والفلسفة حدّاً لم تتمكّن أمم المغول والصين ولا الأمم الساميّة من اللحاق بهم .

« **ولا يصحّ قياس الفروق بين الأمم بطبقاتها الوسطى ، بل بالعليا إن وُجدت** ، إذ الفرق ضعيف بين الطبقات الوسطى في أمم الصين والهند وأوروبا من حيث العقل . . . وهو جسيم بين طبقاتها العليا » .

ولماذا لا تتعاظم الفجوات بين الطبقات النفسية المتباينة للأمم ؟؟

« لأسباب : **أولها** : إن التمايز لا يحصل في غير القوة العقلية ولا يتناول الخُلُق إلا لمدى ضعيف جداً ، والشأن الأول في حياة الأمم للخُلُق لا للعقل . **ثانياً** : إن الجموع تبغض المتفوِّقين ، وإذا كمل نظامها تهدم كل قوة عقلية تعترضها . **ثالثاً** : وأهمها ناموس الوراثة القوي ، فإنه يقضي بزوال من تتسّع الهوّة بينه وبين أواسط أمته ، أو بإرجاعه إلى ذلك الوسط ، إذ المشاهدات القديمة لعلماء الوراثة تدلّ على أن نسل العائلات رفيعة المدارك ينتهي غالباً بالفساد ثم بالزوال التام عاجلاً أو آجلاً والعاجل أرجح . . ولولا ذلك لوصل الفرق بين الطبقات العليا والدنيا مع الزمن إلى مثل ما هو عليه بين الأبيض والأسود . . . بل بين هذا وبين القرد » ! .

وكيف تمتزج إذن الشعوب المختلفة . . . وتصير أمة تاريخية ذات خصائص نفسية واحدة ـ ولا سيما من حيث الأخلاق ؟

يرى لوبون أنّ لذلك ثلاثة شروط : « أولها : ألاّ تكون الشعوب المتوالدة مختلفة العدد كثيراً ، ثانيها : ألا يَكون الفرق في أخلاقها كبيراً ، ثالثها : أن تعيش زمناً طويلاً تحت تأثير عوامل بيئية واحدة .

« **واختلاف المتوالدين يحلّل خُلُق الفريقين ويفكّك آدابهم** ، فإذا ورث المولودون من البيض والزنوج مدنية راقية أضاعوها سريعاً كما وقع لأهل سان دومينجو . . . على العكس مما يحدث بين الأمم الراقية ، لأن التوالد عامل قوي من عوامل الارتقاء متى تقاربت بعضها من بعض في الجنس ـ كالإنجليز والألمان بأمريكا .

« وتوالد الأمم يُغيِّر مزاجها الجسمي والعقلي ، وهو الوسيلة الوحيدة لتغيير الخُلُق الأصلي في الأمة لأنه لا يفُلُّ الوراثة إلا الوراثة . فإذا طال الأمد على التوالد تولّد من فعله أمة جديدة » .

والنتيجة الحتمية لنظرية المزاج العقلي . . . أن تخلع الأمة شخصيتها النفسية على كل شيء ـ عند لوبون . . . على النظام والدين واللغة والفن .

« وقد يظهر أن أمماً راقية استبدلت ديناً بدين ونظاماً بنظام ، واختارت لغة وفنوناً غير ما كان لآبائها من قبل ، ولكنها في الواقع لم تصل إلى هذا الانقلاب **إلا بعد أن تكون حوّرت ما اتخذته تحويراً كلياً على مهل ، وصقلته وجعلته موافقاً لمزاجها العقلي** .

« هذه فرنسا ـ إحدى الأمم التي حدثت فيها الانقلابات الكلية ، والتي يظهر أن نظمها السياسية تغيرت تغيراً تاماً في بضع سنين . . . إذا أنعمنا النظر في تلك الأفكار المتناقضة ودقّقنا البحث في أحزابها التي لا تهدأ الحرب بينها ، رأينا للجميع **حقيقة واحدة تمثل روح الشعب الفرنسي** . . . فالمتزمِّتون والمتطرِّفون والملكيون والاشتراكيون ـ وبوجه عام جميع أهل المذاهب المختلفة ، **يجرون تحت أعلام مختلفة نحو غاية واحدة : هي فناء الفرد في الدولة** . . . وسيّان سُمِّي القابض على الزمام ملكاً أو إمبراطوراً أو رئيساً أو غير ذلك ، فغاية الأمة التي ترمي

إليها واحدة وهي تُمثّل روح الأمة . . . . . يقول ديبون وايت : تمتاز روح الأمة الفرنسية بأنه ليس من خلقها أن تنجح في بعض الأعمال الضرورية أو الكمالية المتعلّقة بالحضارة دون أن تحثّها حكومتها عليه وتساعدها فيه ! » .

« وإذا أردنا أن نُعرِّف بكلمة واحدة **ما بين أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية من التفاوت** ، قلنا إن الأولى مثال ما يمكن أن تنتجه الأمة التي قامت فيها الحكومة مقام الفرد ، والثانية مثال ما يمكن أن تنتجه همّة الأفراد الذين خلصوا من كل ضغط رسمي . وليس لهذه الفروق منشأ إلا الأخلاق. ومن المحقّق أن الاشتراكية الأوروبية لا تجد لها مكاناً تنزل به في أمريكا ،لأن الإشتراكية آخر دور من أدوار استبداد الحكومة ، فلا تعيش إلا في الأمم التي شاخت بعد أن خضعت قروناً طويلة لنظام أفقدها الأهلية لحكم نفسها . .

« **والمبادىء** لا يظهر لها تأثير حقيقي في روح الأمة إلا إذا اختمرت على مهل ، ونزلت من أعالي النظر العقلي إلى عالم اللاشعور حيث تتكوّن دواعي الحركة الإنسانية ، إذ ذاك تصير المبادىء جزءاً من الخلق ، ويكون لها تأثير في الحياة » .

ولوبون . . . يضرب على هذه النغمة في كتابه « روح الجماعات » أيضاً :
« يدلّ إنعام النظر في الحوادث التاريخية على أننا نعجز عن تحويل النظم الاجتماعية تحويلاً عميقاً لما هي عليه من التعقيد الشديد ، وما تشتمل عليه الأفكار والمشاعر والطبائع هو المحرِّك الحقيقي لنا ـ والنظم والقوانين هي مظهر روحنا وعنوان احتياجاتنا . **والنظم والقوانين إذ تصدر عن النفس لا تقدر على تغيير النفس** » .

« والأمة لا تختار نظمها كما تشاء ، كما أنها لا تختـار لون عيـونها وشعورها . . . **والنظم والحكومات ثمرة العِرْق ، ولا تكون النظم والمعتقدات موجدة أحد الأدوار ، بل هي وليدة هذا الدور** » .

« ويقتضي تكوين نظام سياسي عدة قرون أحياناً ، ويقتضي تبديله عدة قرون أيضاً . . **وليست النظم صالحة أو طالحة في نفسها** ، وإذا صلحت النظم لأمة في

زمن فإنها تكون كريهة في آخر .

« **ولا تقدر أمة على تغيير نظمها تغييراً حقيقياً إذن . . . أجل تستطيع الأمة أن تغيِّر اسم النظم بفعل الثورات العنيفة لا ريب ، ولكن الأساس لا يتغير أبداً ! والأسماء هي عناوين فارغة لا يبالي بها المؤرِّخ الذي ينظر إلى قيمة الأمور الحقيقية** . ومن هذا القبيل أن انجلترا أكثر بلاد العالم ديمقراطية مع أنها خاضعة لنظام ملكي ، على حين نرى الجمهوريات الأسبانية الأمريكية التي تسودها نظم جمهورية تعاني استبداداً شديداً . **فأخلاق الأمم لا الحكومات ، هي التي تُعَيِّن مقادير هذه الأمم** » .

ولوبون يسلّط الضوء على حالات التغيير الشكلي للنظم بتغيير الأسماء فقط لا الحقائق :

« ما هو الشبه الذي يمكن أن يكون بين معنى كلمة **الحرية** في الوقت الحاضر ، ومعناها في زمن لم تخطر حرية الفكر على قلب أحد ، وفي زمن لم يكن فيه جرم أعظم ولا أندر من الجدال في آلهة المدينة وقوانينها وعـاداتها ؟ ولقد كانت كلمة **الوطن** في روح الأثيني أو الأسبرطي تدلّ على عبادة أثينا أو أسبرطة ، لا عبادة بلاد الأغريق المؤلّفة من مدن متنافسة متحاربة على الدوام ! ولذلك نقول إنه إذا ما حدثت انقلابات سياسية وتحوّلات في المعتقدات فأسفرت عن نفور عميق من الصور التي تثيرها بعض الألفاظ ، **وجب على القطب السياسي أن يغيِّر هذه الألفاظ من غير أن يمسّ الأمور نفسها** . وذلك لأن هذه الأمور هي من شدّة الارتباط في المزاج والموروث ما يتعذّر معه تحويلها .

« ومما لاحظه توكفيل أن عمل العهد القنصلي والعهد الإمبراطوري قام بوجه خاص على إلباس معظم نظم الماضي ألفاظاً جديدة ، ومن ثمَّ على انتحال ألفاظ تحول جِدَّتُها دون إثارة ما تثيره في الخيال ألفاظ أخرى من الصور المكروهة ! ومن ذلك أن غدا الخراج ضريبة عقارية ، واحتكار الملح ضريبة الملح ، والمعونة ضرائب غير مقرَّرة ومكوساً إضافية ، والعوائد المهنية رسوم إجازات سنوية . . الخ .

« وإذا ما حلّلنا التحوّلات العميقة ظاهرياً في آراء الجماعات ، نرى أن **جميع ما هو مخالف من تلك التحوّلات للمعتقدات العامة ولمشاعر العِرْق لا يتّصف بغير ديمومة مؤقّتة ، فلا يلبث النهر المنحرف أن يعود إلى مجراه** » !

والمؤلّف يتحدّث عن الصيغة الدينية التي تصطبغ بها معتقدات الجماعة فيقول : « للشعور الديني مميزات بسيطة جداً : وهي عبادة موجود افتُرض سُموُّه ، وخشية ما يُعزى إليه من القدرة والانقياد الأعمى لأوامره وتعذّر الجدال في تعاليمه ، والرغبة في نشر هذه التعاليم ، وعدّ كل من يرفض اعتناقها عدواً . . ويظلّ ذلك الشعور الديني من جوهر واحد على الدوام ، سواء أُطُبِّق على إله خفيّ أم على صنم أم على بطل أو فكر سياسي . . إن الإنسان يصبح (عابداً) عندما يضع جميع منابع نفسه وجميع انقيادات إرادته وجميع أجاج تعصبه في خدمة قضية أو موجود غدا غاية المشاعر ورائدها .

« **ولا بدّ للجماعات من دين** ، ولا تستقرّ المعتقدات السياسية والإلهية والاجتماعية إلا باكتسابها شكلاً دينياً على الدوام ، فتكون به في حِمىً من الجدل ! ولو أمكن حمل الجماعات على الإلحاد لاكتسب هذا الإلحاد ما في الشعور الديني من شدّة تعصّب ، ولأضحى في وجوهه الظاهرة ضرباً من العبادة بسرعة . ولنا في تطوّر المذهب الوضعي الصغير مثال طريف على ذلك . . . يشابه هذا المذهب ذلك العدميّ الذي روى دستويفسكي قصته : لقد سطعت أنوار العقل عليه ذات يوم فحطّم صور الآلهة والقديسين وأطفأ الشموع ، ولم يبدّد من الوقت ثانية واحدة ، فأحلّ محلّ الصور المحطّمة كتب بعض الفلاسفة الملحدين كبوخنز ومولشوت !

« **أجل لقد تحوّل موضوع معتقداته الدينية ، ولكن أيمكن أن يقال إنّ مشاعره الدينية تغيّرت ؟** » .

وقد طبّق لوبون نظرياته في « المزاج العقلي » على (العرب) ، واستنكر الرأي الذي يقول : إنه لا تاريخ للعرب قبل ظهور محمد . ومما قاله في كتابه « **حضارة العرب** » :

« وعندنا أن ذلك الرأي فاسد ، فإن أمكن ظهور حضارة أمة ولغتها بغتة على مسرح التاريخ لا يكون ذلك **إلا نتيجة نضج بطيء . ولا يتمّ تطوّر الأشخاص والأمم والنظم والمعتقدات إلا بالتدريج** ، ولا تبلغ درجة التطور العالية التي تبدو للعيان إلا بعد الصعود في درجات أخرى .

« والعرب الذين استطاعوا في أقلّ من قرن أن يُقيموا دولة عظيمة ويبدعوا حضارة عالمية جديدة ، هم لا ريب من ذوي القرائح التي لا تتمّ إلا بتوالي الوراثة وبثقافة سابقة مستمرة .

« وإذا قابلنا بين العرب والأمم الأوروبية ـ بدلاً من قياسهم بالأمم التي غابت عن مسرح العالم ، أمكننا أن نقول : **إنهم أرقى من جميع أمم الغرب التي عاشت قبل عصر النهضة أخلاقاً وثقافة** ، وإن جامعات القرون الوسطى لم تعرف في قرون كثيرة غير مؤلَّفاتهم ومناهجهم ، وإن أخلاقهم كانت أفضل من أخلاق أجدادنا بمراحل ! وكان العرب في عصر النهضة قد اختفوا من التاريخ ، ولا نقول : إنّ نقول شيئاً عما كان يمكن أن يصلوا إليه لـو لم يختفوا ، ولكننا لا نعتقد أنهم كانوا يبلغون مستوى أفضل مما بلغوه لما كان يسفر نقص نظمهم عنه من الموانع . ولا تمكن المقايسة بين مختلف الأدوار ـ كالدور الذي غاب فيه العرب والدور الحاضر ، ولكننا إذا علمنا على المقايسة بين ذينك الدورين فإننا نقول : **إن طبقات العرب الوسطى الماضية مساوية لطبقاتنا الوسطى المتمدِّنة الحاضرة إن لم تكن أرقى منها في الغالب** » .

وقد عالج لوبون في «فلسفة التاريخ» « **العناصر الموجدة (للأمم) في التاريخ** » في فصول متتابعة ، وهي عنده : قوى الأجداد ، الخلق والذكاء ، المعتقدات الوجْدِيَّة ذات الشكل الديني ، المعتقدات الوَجْدِيَّة ذات الشكل السياسي ، العادات والأخلاق والتربية ، النظم السياسية .

كما تناول « العناصر التي تنحلّ بها حياة الأمم » في هذه الفصول : زوال المعتقدات ، الأوهام السياسية ، اصطراع المبادىء الحديثة في المساواة وزيادة التفاوت في الذكاء ، شأن الجماعات الحاضر . . . ومن بين « عوامل التاريخ

الجديدة » أبرز لوبون التطوّر الاقتصادي والتفوّق الامريكي[1] .

هذه خلاصة لآراء لوبون التي تعنينا في مجال « فلسفة التاريخ » . . . . فيها لمحات ذكية ، ولكنها أيضاً حافلة بما يسمّى بالآراء المسبّقة أو القبلية à priori . فلا يخطىء القارىء أن يتبيّن فيما سطره لوبون ضيقـه بالمساواة واعتباره إياها شيئاً غير طبيعي ، وضجره من الجموع وغمزه ولمزه مراراً « للعقلية الجماعية » وتأكيده أن الجمّوع لا يسيّرها العقل أو المنطق . ويبدو لوبون شديد الإيمان بتقسيم الإنسانية إلى « طبقات » نفسية وبعدم الاختلاط والامتزاج بين الطبقات العليا والدنيا ، مع تقريره أن الأوساط ـ وهم الغالبية ـ في مختلف طبقـات الأمم متشابهون ! ويبدو لوبون متعسّفاً في تأكيده أنّ روح الشعب الفرنسي هي فناء الفرد في الدولة . كذلك يتبرّم لوبون بمبدأ « المساواة » وبالمذهب الاشتراكي ، ويرى في الأخير صورة متأخّرة من صور استبداد الحكومة . . . لا عجب إن كان لوبون قريباً إلى قلوب زعماء الفاشية Facism ، وقد كان لموسوليني معه ودٌّ ومجاملات !

هذا وقد جاء نيتشه بتفسير سيكولوجي لنشأة الأديان : **المسيحية عند ديانة الجماعات المضطّهدة** لأنها تعبّر عن عواطف الكراهة التي يشعر بها الأرقّاء نحو أسيادهم ، ولأنها تستخدم في الوقت نفسه الإيمان بوجود الفردوس لتخفّف آلام الحاجة إلى التحرّر التي يضطرّب بها هؤلاء البؤساء . . ولما ترك المذهب الكاثوليكي نفسه فريسة لعدوى وثنية عصر النهضة وأصبح مذهباً أرستقراطياً ، أخذ المذهب البروتستانتي على نفسه مهمة المطالبة بحقوق الطبقات العاملة . **وليس أساس هذا التفسير السيكلوجي ـ كما يسميه ماكس فيبير** Max Weber **ـ بمختلف كثيراً عن أساس التفسير الاقتصادي للتاريخ**[1] .

---

(١) لوبون : فلسفة التاريخ : ترجمة زعيتر ص ١٦ ـ ١٧ ، ٤٣ ـ ٤٤ ، ٨٦ ـ ٨٧ ، سر تطور الأمم ـ ترجمة فتحي زغلول : القاهرة ص ٧، ١١ ـ ١٢، ١٤ ـ ١٥ ، ٣٣ ـ ٣٤ ، ٢٩ ـ ٣٠ ، ٤٠ ـ ٤٤ ، ٤٩ ـ ٥١ ، ٧٢ ، ١٠٨ ، ١٢٣ ، ١٣٨ ـ ١٣٩ ، روح الجماعات ـ ترجمة عادل زعيتر ـ دار المعارف : القاهرة ص ١٢، ٨١ ـ ٨٢ ، ٩٨ ـ ١٠٠ ، ١٣٦ ، ٦٨ ، ٧٠ ، حضارة العرب ـ ترجمة زعيتر ـ دار المعارف القاهرة ص ٩٦ ـ ٩٨ ، ١٣٩ ـ ١٤٠ .

(٢) روجيه باستيد : مبادىء علم الاجتماع الديني ـ ترجمة د . محمد محمود قاسم ـ مكتبة الأنجلو : القاهرة ـ ص ٢٠٦ .

المادية التاريخية :

« إن ثورة الأمصار على عثمان ، ينسبها بعض المؤرخين إلى الاستياء الشامل من تصرّفاته ، وهذا التعليل معناه إبراز العامل الشخصي . . . **لكن هناك المغانم الاقتصادية ـ والعقارية بوجه خاص ـ التي ترتّبت على الفتوح الإسلامية وما صحبها من تفوّق سياسي ، لقد صار هذا كله من نصيب كبار الصحابة الذين غدوا يمثلون (الأرستقراطية الإسلامية)** إذ ذاك . وهنا يبدو أثر العامل الاقتصادي » . . . هذا ما يراه بعض الباحثين في التاريخ الإسلامي .

يقول مُؤلّف كتاب « **الفتنة الكبرى** » **مثلاً** : «ففريق من كبار الصحابة كانوا يملكون كثيراً من المال السائل والجامد في الحجاز ، فما أسرع ما أنفقوا مالهم هذا سائله وجامده في شراء الأرض في الأقاليم ، لأنهم كانوا يعلمون أن أرض الأقاليم أخصب تربة وأكثر ثمرة وأيسر استغلالاً من أرض الحجاز . فطلحة بن عبيد الله كان جَدَّ واجتهد ودأب حتى اشترى عامة أسهم خيبر من الذين شهدوا فتحها مع النبيّ أو من ورثتهم ، فلما فتح عثمان هذا الباب (باب إباحة الاستبدال بأرض الفيء في العراق ما يعادلها من أرض الحجاز لمن رغب في ذلك) باع طلحة كل ما كان يملك من أسهم خيبر لأهل الحجاز ممن شهد فتح العراق بما كانوا يملكون هناك . ثم كان له مال آخر كثير ، فاشترى به من بعض أهل الحجاز أرضهم في العراق ، واشترى من عثمان نفسه أرضاً كان يملكها في العراق بأرض كان يملكها هو في الحجاز . . . . . وفعل الناس فعله ، فكلّ من كره الهجرة من الحجاز ليقيم بأرضه في الأقاليم باع أرضه تلك واشترى مكانها أرضاً فيما يليه . ونشأ عن ذلك **أولاً**: أن ظهرت الملكيات الضخمة في العراق وغيره من الأقاليم ، فالذين استطاعوا أن ينتفعوا بهذا الاقتراح إنما هم أصحاب الأموال الضخمة الذين كانوا يستطيعون أن يشتروا من أصحاب الملكيات الصغيرة ما يملكون ، فاشترى طلحة واشترى الزبير واشترى مروان بن الحكم ، وكثر النشاط المالي في ذلك العام من بيع وشراء واقتراض واستبدال ومضاربة . ثم لم يقتصر على الحجاز والعراق وإنما شمل بلاد العرب كلها من جهة، والأقاليم المفتوحة كلها من جهة أخرى . . . وُجدت

الإقطاعات الكبيرة الضخمة والضياع الواسعة العريضة من جهة ، وقام فيها العاملون من الرقيق والموالي والأحرار من جهة أخرى ، فظهرت في الإسلام طبقة جديدة من الناس هي طبقة (البلوتوقراطية) التي تمتاز إلى أرستقراطيتها التي تأتيها من المولد بكثرة المال وضخامة الثراء بكثرة الأتباع أيضاً . . .

«ونشأ من ذلك **ثانياً** : أن الذين اشتروا الأرض في بلاد العرب عامة وفي الحجاز خاصة قد أرادوا ان يستغِلُّوا أرضهم ، فاجتلبوا الرقيق وأكثروا من اجتلابه . ولم يمض وقت طويل حتى استحال الحجاز إلى جنّة من أجمل جنات الأرض وأخصبها وأحسنها ثمراً وأعودها على أهلها بالغنى وما يستتبع الغني من الترف والفراغ . . وما هي إلا أن تنشأ في الحجاز نفسه ـ في مكة والمدينة والطائف ـ طبقة من هذه الارستقراطية الفارغة التي لا تعمل شيئاً ، وإنما يعمل لها ما جلبت من الرقيق، والتي تنفق وقتها في فنون اللهو والعبث والمجون . . . »[1] .

هكذا يحاول المؤرخون تفسير أحداث التاريخ من زوايا مختلفة ، والحق إنّ العوامل المختلفة متشابكة متصلة الحلقات يؤثر كل منها في الآخر ويتأثر به . . . والأخذ بعامل واحدة معناه تمزيق أعمال « الإنسان الاجتماعي » ومظاهر نشاطه إلى نواحٍ أو مجموعات شبه منفصلة ، وتغليب جانب على ما عداه ، وإغفال النظرة الكلية في تعليل هذه الأعمال والمظاهر .

لقد اتجّه التفسير أوّلاً إلى نِسْبة أحداث التاريخ إلى قوة عليا روحية ، وكانت النظرية المادية في التاريخ ردّ فعل لهذا القول بعد «إعلاء الإنسان» واعتباره وحده القوّة الفعّالة المؤثّرة خلال عصر النهضة وعصر التنوير ! ويذهب التفسير المادي للتاريخ إلى أن غاية الانسان النهائية هي إشباع مطالبه المادية .

وإدارة التاريخ حول الأشخاص البارزين وربطه بإراداتهم وتدابيرهم، أو اعتبار التاريخ نتاج ظروف جماعية مادية أو غير مادية تحكم المجتمع بشكل عام : مشكلة ثارت نتيجة صراع الحكام والمحكومين في أوروبا منذ فجر القرن الماضي

---

(١) د . طه حسين : الفتنة الكبرى جـ ١ (عثمان) ص ١٠٤ ـ ١٠٥ .

وتصادم الاستبداد الفردي مع الحركات الثورية، في حين كانت آثار الثورة الصناعية تأتي على البقية الباقية من الاقتصاد الإقطاعي وتعيد البناء الطبقي وتُعدّ المجتمع لتوجيه فكري وذهني من نوع جديد . وهكذا أخذ يظهر إلى جانب التفسير الفردي للتاريخ تفسيرات تنظر للتاريخ على أنه تطوّر للمجتمع قبل أن يكون سجّلاً لأعمال الأفراد : مثل نظرية القانون الطبيعي التي يرى أتباعها في التطوّر الاجتماعي انعكاساً لنظام عقلي أزلي لا يقبل التغيير ، ونظرية علماء الاجتماع من أتباع دوركايم Durkheim التي يبدو التاريخ فيهـا تطوّراً يسير بالمجتمع نحو تحقيق أمان أخلاقيّة معينة ، ونظرية برودون Proudhon التي يصبح معها التاريخ تجسيداً وتطوّراً لفكرة العدالة الكامنة في الوعي البشري منذ بدء الإنسانية . وكان أوسع هذه النظريات انتشاراً وتعرضاً للجدل : **هي التفسير المادي للتاريخ** .

ونقطة البدء في هذا التفسير: هو أن أيّ فرد أو مجموعة أفراد لا يتأتّى لهم باعتبارهم أشخاصاً لا يملكون غير أنفسهم أيّة قوية مادية تُمكّنهم من السيطرة على مجـرى الأمور في مجتمع بأكمله ، وإنما يصبح ممكناً إذا توافرت صفات معيّنة تجعل الفرد أو الأفراد يمثّلون مصالح طبقة أو أكثر في مجتمعهم . ومن العبث التأريخ لحياة الأفراد دون نظر في البواعث الطبقية، وإلا عثرنا على نتائج دون مقدّمات ومجموعة أحداث لا يربطها سوى تتابع زمني . وإذا كانت الدراسات الاقتصادية على هذا النحو هي عنصر أساسي للدراسة التاريخية، فإنها لا تعني تحليلاً مجرّداً للإحصائيات والمنحنيات الأقتصادية التي تمثـل نسب الانتاج والتوزيع والاستهلاك في الفترات التاريخية المختلفة ، وإنما لا بدّ أن تشمل العنصر الإنساني الذي يلعب دوره ليحدّد تجميع الاحصائيات واتجاه المنحنيات ـ وهو علاقات الانتاج . فأفراد المجتمع في صراعهم مع الطبيعة لإنتاج احتياجاتهم لا يعتمدون على قوى الانتاج وحدها من أدوات ومواد وخبرات ، وإنما يقوم إنتاجهم على علاقاتهم فيما بينهم ، وهي تتـراوح بين التعاون أو السيـطرة والخضوع .

وعلى هذا النحو سُلّطت أضواء جديدة لتفسير أحداث التاريخ . فالصراع بين إخناتون وكهنة آمون صراع بين طبقتين كهنوتيتين حول مصالح وامتيازات مادية ،

وانهيار الجمهورية الرومانية وقيام الإمبراطورية نلتمس أسبابه في اختفاء الطبقة المتوسِّطة التي كانت دعامة الجمهورية على أثر الحروب وقيام المُمَوِّلين الطامحين إلى استثمارات في المستعمرات إذ يُعتبر هؤلاء أساساً وأصلاً لنظام مستقرّ . أما الثورة الفرنسية فهي ثورة اجتماعية لطبقة جديدة صناعية تجارية ، تعمل على أن تأخذ مكانها محلّ طبقة إقطاعية زراعية . والحرب الأهلية الأمريكية بين الشمال والجنوب هي صراع بين احتكار الشمال الصناعي وإقطاع الجنوب الزراعي . والحرب العالمية ١٩١٤ ـ ١٩١٨ م هي صراع رأسمالي احتكاري استعماري على موارد المواد الخام والصناعة والأسواق .

والحق أنه قد يحدث ألّا تؤدي الظروف المتشابهة إلى نتائج متشابهة ، وقد لا يستطيع الأفراد الذين أُلقي إليهم الزمام أن ينتفعوا من الظروف أو يوجِّهُوها بطريقة واحدة .

ولقد نجحت ثورة روسيا-مثلاً سنة ١٩١٧م وفشلت ثورة ألمانيا ١٩١٨ ـ ١٩١٩م ، والدولتان قد خرجتا مثخنتين من جراح حرب ، وتنتقضان على تحكّم طبقي[1] .

ويعرض راشد البراوي نظرية التفسير المادي للتاريخ فيقول :

« يقول كارل ماركس Karl Marx (١٨١٨ ـ ١٨٨٣ م) : في الإنتاج الاجتماعي الذي يزاوله الناس نراهم يقيمون علاقات محدَّدة لا غنى عنها ، وهي مستقلة عن إرادتهم . **وعلاقات الإنتاج هنا تطابق مرحلة محدودة من تطور قواهم المادية في الإنتاج ، والمجموع الكلي لهذه العلاقات يؤلِّف البناء الاقتصادي للمجتمع ، وهو الأساس الحقيقي الذي تقوم عليه النظم القانونية والسياسية والتي تطابقها أشكال محدّدة من الشعور الاجتماعي** . فأسلوب الانتاج في الحياة المادية : يُعَيِّن الصفة العامة للعمليات الاجتماعية والسياسية والروحية في الحياة . إن شعور الناس ليس هو الذي يُعَيِّن وجودهم ، بل **إن وجودهم هو الذي يُعَيِّن**

---

(١) د . لطفي عبد الوهاب : التاريخ والمجتمع والفرد ـ المجلة : القاهرة ـ ع ٢٣ نوفمبر ١٩٥٨ .

شعورهم ! وعند وصول مرحلة معيّنة من تطوّر قوى الإنتاج المادية في المجتمع ، نراها تصطدم مع علاقات الإنتاج القائمة ـ أو علاقات (المِلْكية) بالتعبير القانوني ، وبذا تتحوَّل هذه العلاقات إلى أغلال لتطوّر قوى الإنتاج ـ وهنا تبدأ فترة ثورة اجتماعية . . . ويقول فردريك **إنجلز** F. Engels (١٨٢٠ ـ ١٨٩٥ م) إن النظرية المادية تبدأ من المبدأ التالي : وهو أن الانتاج وما يصحبه من تبادل الإنتاج هو أساس كلّ نظام اجتماعي ، **وفي كلّ مجتمع ظهر في التاريخ نجد أن توزيع المنتجات وما يلازمه من تقسيم المجتمع إلى طبقات يُعَيِّنه الإنتاج وطريقته وكيفية تبادله** . فحسب هذه النظرية نرى أن **الأسباب النهائية لكافة التغييرات الاجتماعية والثورات السياسية يجب البحث عنها لا في تقوى الناس أو في بحثهم عن الحق والعدل الأزليين ، وإنما في التغييرات التي تطرأ على أسلوب الإنتاج والتبادل**. وإذن فعلينا ألا نبحث عن هذه الأسباب في الفلسفة ، وإنما في اقتصاديات العصر الذي نعنيه ! » .

ويُعترض على النظرية المادية بأنها تعدُّ العوامل الاقتصادية المؤثِّر الوحيد في تطوّر التاريخ البشري ، وقد عالج إنجلز هذه النقطة فقال : «إن الذي نفهمه عن الأحوال الاقتصادية التي نعُدُّها الأساس الذي يُعَيِّن تاريخ المجتمع أنها الوسائل التي ينتج بها أفراد المجتمع البشري وسائل عيشهم ويتبادلون بواسطتها المنتجات فيما بينهم ـ وهذا يشمل إذن فن الإنتاج والنقل . . . إننا نعتبر الأحوال الاقتصادية العامل الذي يُعَيِّن في النهاية التطور التاريخي . ولكن هناك نقطتين يجب عدم إغفال شأنهما **وأولاهما** : أن التطور السياسي والقضائي والفلسفي والديني والأدبي يرتكز على التطوّر الاقتصادي ـ **ولكن هذه جميعاً يُؤثِّر الواحد منها في الآخر وكذلك تؤثِّر في الأساس الاقتصادي** ، وإذن ليس المركز الاقتصادي هو السبب **الوحيد الإيجابي الفعّال بينما ما عداه ذو أثر سلبي ولكن هناك تفاعلاً مشتركاً على أساس الضرورة الاقتصادية** ، **وثاني النقطتين** : أن الناس يصوغون تاريخهم لا بناء على إرادة إجماعية أو حسب خطة اجتماعية أو حتى في مجتمع محدود معلوم ، ولكن جهودهم تتصادم ، ولهذا السبب وحده نجد **أن هذه المجتمعات جميعها تحكمها الضرورة التي تُكَمِّلُها الصدفة أو تبدو بمظهر الصدفة** ، ولكن هذه

الضرورة هي في النهاية ضرورة اقتصادية» . . .

وقال إنجلز في موضع آخر : «إن الموقف الاقتصادي هو الأساس ، ولكن العناصر المختلفة التي يتكوّن منها البناء العلوي Super-structure لها أثرها في الصراع التاريخي ، وأحياناً تكون لها الغلبة في تحديد شكل هذا الصراع . وهو يقصد بهذه العناصر : المظاهر السياسية لصراع الطبقات ونتائجه ، والدساتير التي تقيمها الطبقة المنتصرة ، وأشكال القانون والنظريات الفلسفية التي هي انعكاس هذا الصراع في أذهان المتنازعين ، والآراء والمعتقدات الدينية» .

فالماركسيون يعدُّون الحادث الاقتصادي : الأول من حيث الزمن ، ولكن لا يلبث أن يبدو أثر التغييرات السياسية الاجتماعية حتى في الموقف الاقتصادي .

ويتساءل الدكتور البراوي : **ما هو مركز الدين والقومية والمُثُل العليا في هذه النظرية** ؟ هل تنكر المادية أهمية هذه العوامل في مجرى التاريخ الانساني ؟ وإذا أقرّتها ألا يكون في ذلك تناقض ؟

ثم يتناول هذه العناصر بالنقد والتحليل . فيذكر ما عُرف من أن الشيعة مذهب يرجع عهده إلى فجر الإسلام وينسب بعض المؤرخين ظهور ذلك المذهب الى عبد الله بن سبأ وهو يهودي قد أسلم وأراد أن يتخذ من ذلك ذريعة لهدم الإسلام . ومعنى ذلك أن الشيعة في أصلها مؤامرة يهودية للثأر والانتقام ، فقد نادى عبد الله بالوصيّة وخرج من هذا إلى أن لكلِّ نبيٍّ وصيّاً ، وأن وصيّ الأمة الإسلامية هو علي بن أبي طالب ابن عم النبي وزوج ابنته وأحد السابقين إلى الإسلام . وقد لقيت الدعوة على ما يبدو ترحيباً من الفريق الساخط من بني هاشم ، إذ تخطّتهم الخلافة أكثر من مرة . وما لبث المذهب الجديد أن انتشر في عصر بني أمية وبخاصة في بلاد الفرس وجزء من العراق ، وتغلغل في النفوس ونشبت بسببه حروب عنيفة . . . فإذا تعمّق الباحث لم يغفل عن أن استيلاء العرب على بلاد الفرس كان معناه سيطرة المسلمين على حياة البلاد الاقتصادية وأراضيها الزراعية ، وهذه أمور كلها آذت الفرس ووجدوا في الدعوة الشيعية وسيلة لهدم

السيادة العربية . ويخلص الدكتور البراوي إلى أن الأساس الأول لظهور الشيعة ـ وهي طائفة دينية ـ هو أساس اقتصادي وإن لم يشعر أتباعها بذلك ، بل كانوا يقاتلون ويقدمون على الموت إيماناً بفكرتهم ودفاعاً عنها .

وكيف تنظر المادية التاريخية إلى ظهور البطولات ؟؟

إنه لا بد من توافر ظروف معينة كي يستطيع الفرد الموهوب أن يبرز ويكون له أثر ، فينبغي أن تكون كفايته ذات نوع يجعله أكثر اتفاقاً من غيره مع الحاجات الأساسية للمجتمع ، كما يُشترط أن النظام الاجتماعي القائم لا يسدّ الطريق أمام هذا الشخص الموهوب . . وبعبارة أخرى إن الشخص الموهوب الذي يظهر فعلاً على مسرح الحوادث والذي يصبح قوة اجتماعية هو نفسه ثمرة أو ولبد علاقات اجتماعية . وثمة نتيجة أخيرة يبرزها الدكتور البراوي : إنّ العبقري عند أصحاب المادية التاريخية ينحصر تأثيره في المظاهر الفردية أو النواحي الخاصة للأحداث التاريخية الكبرى ، ولكنه لا يستطيع بأي حال من الأحوال أن يغيِّر الاتجاه العام الذي يجري فيه تطوّر تاريخ المجتمع ، لأن هذا الأخير يرجع إلى أسباب أساسية بعيدة الغور لا وليدة الصدفة أو إرادة الفرد ، ذلك أنها تترتَّب على ما يصيب قوى الإنتاج وأساليبه من التغيير المتَّصل من وقت إلى آخر . . غير أن عادة الناس أن تبهرهم أعمال الرجل الموهوب ، وتطغى على أذهانهم الحوادث التي تقع في عهده أو يقترن بها اسمه ، ولهذا نراهم يعجزون عن رؤية القوى الحقيقية التي تؤثِّر في مجرى التاريخ(١) .

ويعقد روجيه باستيد Roger Bastide فصلاً بعنوان « الدين والحياة الاقتصادية » يناقش فيه « التفسير المادي لتاريخ الأديان » فيقول :

« لمّا كان (المذهب التاريخي المادي) الذي قال به كارل ماركس وإنجلز **يُفسِّر دائماً الناحية المعنوية في المجتمعات بأنها تقوم على أساس تركيبها المادي ،**

---

(١) **راشد البراوي** : النظام الاشتراكي [بالاشتراك مع نظمي عبد الحميد ، وكلٌّ من المؤلِّفيْن له فصول معينة أسهم بها في الكتاب] ـ مكتبة النهضة : القاهرة ـ مواضع متفرّقة من أهمها ص ١٠٣ ـ ١١٠ ، ١٢٥ ـ ١٢٦ ، انظر أيضاً : فردريك إنجلز : التفسير الاشتراكي للتاريخ ـ ترجمة راشد البراوي ـ مكتبة النهضة : القاهرة .

ولمّا كان يجعل الحاجة الحيوانية محوراً للتطوّر الانساني ، فقد كان هذا هو السبب نفسه في تفسيره الدين بأنه مجرّد ظاهرة عرضية لا أهمية لها من الوجهة الاجتماعية . وقد كتب أحد أتباع ماركس فقال : ما كان للدين والفلسفة أن يوجدا دون الشروط الاقتصادية التي تجعل ظهورهما أمراً ممكناً ! . . فما كان للمسيحية أن توجد دون الانقلاب الذي صحب الفتوح الرومانية ، وما كان للمذهب البروتستانتي أن يوجد دون نشأة الطبقة المتوسطة . . ويرى هذا المذهب بصفة أخصّ أن نظام توزيع الأراضي يلعب دوراً هاماً ، وهو الذي يُفسِّر بعض الظواهر التي يبدو عليها غلبة الطابع الغيبيّ لأول وهلة مثل النبوّات لدى اليهود أو مجيء المنقذ لدى المسيحيين . . وهكذا **لا تعكس أصول العقيدة والمعتقدات سوى المصالح الحيوية للطبقات الاجتماعية ، وسوى المنازعات** الدينية والصراع بين هذه المصالح أو بين هذه الطبقات . . » .

وبعد أن يورد باستيد الفكرة العامة للمادية التاريخية يُعقِّب بقوله :

«ولا نستطيع إلّا الاعتراف بوجاهة بعض هذه الملاحظات. فليس الإنسان روحاً خالصة ، بل له جسم وله حاجات . . وهو يعمل أولاً لكي يُشبع هذه الحاجات . وهكذا فليس الدين لديه في كثير من الأحيان إلا حيلة محكمة تستخدمها غرائزه في البحث عما يشبعها ، ولكن تبدو قوة هذه الغرائز بصفة خاصة عند الشعوب البدائية والقريبة جداً من المستوى الحيواني ـ وهي شبيهةٌ في ذلك بقوّة تأثير العوامل الجغرافية . . وهذا هو ما يُؤكِّده (ماكس فيبير) Max Weber أحد علماء الاجتماع الذين اهتمّوا بهذه المشكلة أكبر اهتمام . وقد أكّد ذلك عندما رأى أن السحر مجهود يبذله الهمجي (البدائي) لتسخير الطبيعة في تحقيق مصالحه المادية كشفاء الأمراض والمطر الذي يخصب الأرض والشمس التي تنضج الثمار ، وعندما أرانا أن هذه المصالح نفسها تتدخّل في الدين دائماً ولكن على نحو أسمى مما توجد عليه في السحر . وأكثر من ذلك يرجع الدين التوتمي totem ، تبعاً لإحدى نظريات (فريزر) إلى أصل غذائي محض . . .

«ومع ذلك فالظاهرة المضادّة هي التي تحدث في أكثر الأحيان ـ وذلك منذ

الأزمان السحيقة البعد ، **فتطوّر الدين هو الذي يُغيِّر النظام الاقتصادي لدى** الشعوب . وسنُبيِّن ذلك ببعض الأمثلة . . .

«**لقد وضع جيفونس وفريزر وريناخ فرضاً يُفسِّرون به أصول استئناس الحيوان** ، وهو الفرض الذي يربط بين استئناس الحيوان وبين الديانة التوتمية . . ففي الواقع إن الهولنديين حين كشفوا استراليا كان أهلها يجهلون ظاهرة استئناس الحيوان ، وقبل الكشف الأوروبي لم يكن أهل أمريكا يعرفون من الحيوانات المستأنسة سوى حيوان اللاما . . ومع هذا فإنّا نعلم عن طريق الكشف عن المغارات والمدن المُشيَّدة على شواطىء البحيرات ، أن الناس قد استأنسوا الكلاب والثيران منذ زمن بعيد ، فكيف كان هذا الأمر ممكناً ؟ من البديهي أنه كان من الضروري أولاً أن توجد حيوانات وحشية يمكن استئناسها كالخيل والماعز والأغنام ، وفي البلاد التي لم تكن هذه الحيوانات موجودة فيها كأمريكا لم يكن من الممكن أن توجد ظاهرة استئناس الحيوان . أما في البلاد التي توجد فيها ، فقد كان من الضروري أن يمرّ الانسان بتجارب طويلة حتى يستطيع التمييز بينها وبين الحيوانات التي تظلّ عَصِيّةً على الاستئناس . وفيما عدا هذا ، فما كان من الممكن أن ينجم الاستئناس عن الصيد مباشرة ، لأن الصائد الجائع يقتل جميع الحيوانات التي يمكن أن تقابله . **وقد كان من الضروري أن توقفه خشية خرافية حتى يقلع عن هذه المجزرة . . . ومن ثم (فالتابو) Taboo وحده هو الذي يكفّ يده** . . وحينئذ فما الحيوانات المُحرَّمة ؟ إنها الحيوانات التوتمية . فبدلاً من أن تقتل الشعوب الهمجية (البدائية) هذه الحيوانات، نرى على عكس ذلك أنها تحاول الاحتفاظ بها على مقربة منها ، وتعمل على تربيتها ، لأن هناك رباطاً خفيّاً يربط بين حياة العشيرة ورخائها وبين حياة توتمها . . وهكذا يمكن تفسير نشأة استئناس الحيوان . ويبدو هذا الفرض مقبولاً . . وفي رأي مينهوف Meinhof أن استئناس الحيوان كان يهدف في بادىء الأمر إلى ضمان بقاء الفصائل النافعة في القرابين التي تُقدَّم للآلهة . . ومن المحتمل أن يكون الناس قد حاولوا استئناس جميع الحيوانات في أوّل الأمر ، وفيما بعد فرّقوا شيئاً فشيئاً بين الفصائل الحيوانية عن طريقة استخدامها . . وفي كل حال ترجع ظاهرة استئناس الحيوان دائماً الى أصل

ديني ، مهما تكن طبيعة الغرض الذي يرتضيه المرء .

« ولقد سبق أن رأينا أن الظاهرة الدينية المسماة (**البوتلاتش**) تؤدي إلى تركيز الثروة في أيدي الرؤساء ، وأن النظام الهندوكي الخاص بتحديد وظائف الطبقات يرجع الى أسباب دينية ، وأن الهيئات النقابية الإغريقية ـ مثل نقابات الحطابين وتجار الخشب ونقابات صناع المعادن ـ كانت طوائف للسحرة في أول الأمر . فبدلاً من أن نُعدَّ الدين مجرّد ظلٍّ للحياة الاقتصادية ، يجدر بنا إذن أن نقول **بأن الدين هو الذي يسبق التغيّرات الاقتصادية في أكثر الأحيان** .

« ولقد مرّت القرون منذ ذلك الحين وبقيت هذه الفكرة صائبة على الدوام ، **فقد بيّن كثير من الاقتصاديين مثل (دولافيلي) أن رخاء الشعوب يتوقّف على عقائدها** : وعندما يرى المرء أن البروتستانتيين اللاتينيين يتفوّقون على الشعوب الجرمانية الكاثوليكية ، وعندما يلاحظ أن تقدم البروتستانت أكثر سرعة واطّراداً من الكاثوليك في نفس البلد وفي نفس الجماعة مـن نفس اللغة والأصل ـ فمن العسير جداً ألا يُنسب تفوّق هؤلاء على أولئك إلى طبيعة العقيدة التي يؤمن بها كل منهم ! . .

« ومع ذلك فبعد أن قرّر (ماكس فيبير) ـ على خلاف المذهب المادي التاريخي ـ أن الإصلاح البروتستانتي لم يكن ظلاًّ لظهور الطبقة الوسطى ، أبرز على ضوء الاحصاءات وجود علاقة بين المذهب البروتستانتي والنظام الرأسمالي في أسمى درجاته . . وإذن فالحلّ الوحيد الذي يبقى أمامنا هو أن نقول بأن النظام الرأسمالي كان بالأحرى إحدى نتائج المذهب البروتستانتي . . وليس معنى هذا أن البروتستانتي يفوق الكاثوليكي في اتّجاهه المادي ، فإن (للمتطهِّرين) Puritans فكرة تقوم على التشاؤم من هذا العالم والزهد فيه . ولكن لمّا كان الزهد يحفز إلى الاقتصاد ، فقد ساعد على تركيز رؤوس الأموال ، وهكذا استُخدم على نحو غريب كدعامة للنظام الرأسمالي ! أضف إلى هذا أن البروتستانتي لما كان يتخذ عمله المهني سبيلاً إلى تحقيق سعادته الأخروية ، فإنه يؤدّي عمله على أكمل وجه طبقاً لما يوحي إليه ضميره ـ وهكذا يصبح مديراً صناعياً ممتازاً ! . .

« وفيما عدا هذا لم يقف (ماكس فيبر) عند حدود دراسة العلاقات بين المذهب البروتستانتي والنظام الرأسمالي ، لأن بعض البحوث الأخرى ـ وبخاصة فيما يتعلق بالاقتصاد الهندي والصيني ـ أكّدت له وجهة نظره الخاصة : وهي أن **النظام الرأسمالي الذي يبدو للوهلة الأولى أنه لا يرجع إلا إلى أصول مادية يحتاج في نشأته ونموه إلى بيئات دينية ملائمة . . . ويبرهن في هذا المثال بوضوح على وجود علاقة وثيقة بين النظم الدينية والاقتصادية ، ويدلّل بصفة خاصة على تأثير النظم الأولى في النظم الثانية »**[1] .

ويقف (هرنشو) Hearnshaw موقفاً معتدلاً بالنسبة للمادية التاريخية فيقول : « ليس بين الدراسات الاجتماعية التي غدا التاريخ وثيق الصلة بها ما هو أشد لزوماً للمؤرخ من علم الاقتصاد . . . نعم إن جميع المُفَكِّرين المسؤولين **قد عدلوا عن العقيدة المسرفة التي صاغها ماركس وإنجلز والتي تفسر التاريخ تفسيراً اقتصادياً محضاً ، إلا أن المؤرخين معترفون بأن العوامل الاقتصادية لعبت دوراً بارزاً في جميع عصور النشوء الاجتماعي للعالم ، وبخاصة في العصور القديمة** أيام كان الإنسان مضطراً إلى أن يكافح من أجل وجوده كفاحاً متصلاً أعداء طبيعيين مساوين له في القوة وشدة المراس ! ثم إن جميع الساسة مدركون أن الشؤون الاقتصادية قد عادت فأصبحت مرة أخرى في مقدمة الصوالح الإنسانية ، ولذلك كان التاريخ الاقتصادي في الآونة الحاضرة دون غيره من فروع التاريخ محل اهتمام الجمهور وعنايته »[2] .

وعلى حين نجد العقّاد في كتابه « أفيون الشعوب : المذاهب الهدّامة » يسفِّه المادية التاريخية وينحو نفس المنحى في غيره من كتبه ومقالاته ، نرى د. محمد مندور ـ الذي ابتدأ ماركسياً وانتهى بأن كان يسارياً معتدلاً ـ يقول :

« وأما عن المادية التاريخية **فإن جميع المفكرين المتحرِّرين قد سبقوا العقاد في نقدها ، ولكنهم لم يفعلوا مثله في إنكار كلِّ أثر لتطوّر وسائل الانتاج في تطور**

(١) باستيد : مبادىء علم الاجتماع الديني ترجمة د . قاسم ص ٢٠٥ ـ ٢١٢ .

(٢) هرنشو : علم التاريخ ـ ترجمة العبادي صفحة ١٧٨ ـ ١٧٩ .

الانسانية العام . فهم يرون أن انتقال الإنسان مثلاً من الإنتاج العضلي أو اليدوي الى الإنتاج الآلي الميكانيكي قد كان له أثره في تطور الإنسانية . . وذلك لأن معرفتهم التاريخية وفهمهم العميق يثبت لهم وللجميع أن هناك قوى أخرى كبيرة تساهم في تطوير الإنسانية ، كقوى الأديان والثقافات والفنون والآداب ، بل وبطولات الأفراد ، وبذلك يلتزمون الصدق ولا يسرفون على أنفسهم ولا على الحقيقة ولا على رواد المعرفة . بحيث يمكن القول أن الأستاذ العقّاد لا يقل خطأً وإسرافاً عن ماركس وأنصاره ، عندما ينكر أيّ أثر للمادية التاريخية ، التي جعلوا لها كلّ الأثر حتى لم يروا أثراً لغيرها في تطوير الإنسانية »[1] !

الليبرالية وتفسير التاريخ :

تنزع الفلسفة «الليبرالية» في تفسير التاريخ نزعة مادية ، لكنها تختلف في التفاصيل عن التفسير المادي للتاريخ . ويقوم المفهوم الليبرالي للتاريخ ـ كما عرضه تشارلز فرنكل Ch. Frankel ـ على الاعتقاد بأن التقدّم البشري يمكن أن يُقاس بمقاييس علمية ، وتكفي المقاييس التي لا تتجاوز مجال المصلحة البشرية والدنيوية لتفسير تاريخ البشر وتنظيم شؤونهم . كما يقوم هذا المفهوم على إمكان تحقيق الكمال البشري تحقيقاً غير محدود ، وعلى الاعتقاد بوجود الحقيقة الموضوعية في دراسة التاريخ والمجتمع البشري ، وإمكان أن يرقى الذكاء وحسن النية الى مستوىً من الحياد لا يحدّ منه الشذوذ الشخصي أو المركز الاجتماعي أو الوضع التاريخي . وأخيراً يقوم المفهوم الليبرالي على الاعتقاد بأن **المجتمع يمكـن أن يُعَالج في حدود أجزائه** ، فليس من الضروري أن يُعاد تكوينه كلّاً واحداً أو دفعة واحدة ، ويعني ذلك إمكان أن يتمّ التقدّم الاجتماعي بوسائل تشريعية أو قضائية أو إدارية تُنَظَّم قصداً لتحقيق هذا الغرض ، **وعن طريق إعادة بناء النظم البشرية جزءاً فجزءاً ، لا عن طريق الهداية الروحية أو الدعوة الخلقية لتطهير القلوب أو التدخل الفجائي للقوى الخارجية** .

---

(١) عباد محمود العقاد : « أفيون الشعوب ـ المذاهب الهدامه » ، تعليق د . محمد مندور : « أفيون الشعوب . . وهل يصلح بعضه دواء ؟ » مقال بصحيفة الجمهورية : القاهرة .

والليبرالية حركة تميَّزت في العالم الحديث منذ ظهرت في شعار حرية العمل «laissez-faire» الذي أبرزته الثورة الفرنسية ثم أخذ في التطوّر والاتّساع بعد ذلك . وقد رأى الفيلسوف الفرنسي جاك مارتيان Jacques Maritain في الفلسفة الليبرالية للتاريخ تجريداً له من كل معنى وغاية ، ودفعاً للإنسان إلى العدمية القانطة الهدامة . ويرجع هذا النقد ـ في رأي تشارلز فرانكل ـ إلى أن الفلسفات الليبرالية كانت منذ أوائل القرن ١٩ م « نسبية » في نظرتها إلى جميع القوانين الخلقية والنظم الاجتماعية ، وأنها أنكرت أي مبادىء خلقية أبدية لا يتطرّق إليها الريب ، وأي مقاييس ثابتة يمكن الحكم بها على جميع الناس والمجتمعات . ويرى تشارلز فرانكل أن هذه « النسبية » كانت فتحاً أمام الإصلاح ، بقدر ما كانت تحطيماً لأوضاع راهنة كان ينتفع منها كثيرون .

يقول ماريتـان : «إن نكران الحقائق المطلقة لا يعني إلا أن تظل اعتقاداتنا مستعدّة لأن تستجيب للخبرة، لكنه لا يعني أن جميع القيم أو المبادىء الخلقية موضع شك » . وهو يرى أن طلب تبرير نهائي لنظام القيم (ككلّ) متعذّر التحقيق نظرياً ، وغير ضروري عملياً . فلا وجود لاختيار مطلق ، وإنما يتمّ أيّ اختيار للقيم أو غيرها في « أحوال نفسية واجتماعية وطبيعية معيّنة ليست من صنع البشر ، وتترتّب عليها نتائج حتمية لا تعتمد على آمال المختارين أو رغباتهم » . ويرى تشارلز فرانكل أن النسبية تدفعنا إلى دراسة الأنظمة الاجتماعية بطريقة لا نجدها في فلسفة تعتمد على المطلقات ، وهي تضعف سيطرة النظم التي لا تخدم المثل العليا التي يدَّعي أتباعها اعتناقها .

أما رينولد نيبور Reynold Neibur فيري أن الليبرالية أنكرت أن نزوع الإنسان إلى الشر شيء فطري ثابت في أعماقه لا يحدث نتيجة للظروف البيئية أو الفكرية أو الاجتماعية ، بل ترى الليبرالية أن التسليم بمثل هذا النزوع لا يمنع من إمكان الحدّ منه بتقدّم العلم كما أمكن الحدّ من أمراض الجسم ، فضلاً عن أن الاعتقاد بأصالة الشر الإنساني لا يدع مُتنفَّساً أمام محاولة الاصلاح .

ويعتبر كارل مانهايم Karl Manheim من خصوم التفسير الليبرالي كذلك ـ إذ

يرى أنه ليس ثمة حقيقة موضوعية. والليبرالية لا تُسلِّم بالفصل بين دراسة الطبيعة ودراسة الإنسان ، وتُخَطِّىءُ القول بأنه ما دام الإدراك جزئياً انتقائياً فهو غير موضوعي . ومن أبرز خصوم التفسير الليبرالي للتاريخ « **أرنولد توينبي** » Toynbee الذي يرى **في التحدِّي وردّ التحدّي منشأ الحضارات** . وهو يرى أن عمل المؤرخ هو وضع الأحداث في مجال دراسة يمكن فهمها . ويرى توينبي ـ وهذا هو المهمّ ـ **أن الحضارة السليمة شيء متكامل لا ينفصل نشاطها الاقتصادي عن مقاييسها الخلقية** ، ولا يمكن أن يُعالَج جزء منها مستقلاً دون إخلال بتوازن الأجزاء كلّها: « فليس شيء يحدث بالمصادفة ولا يخدم غاية ، بل كل شيء يتَّسِق مع سائر الأشياء الأخرى ويعمل على وحدة الكلّ » . بينما يرى التفسير الليبرالي أنه « مع أن كلّ ما يحدث في التاريخ له أسبابه وله مكانه المناسب في نظام ما ، فليسَ كلّ شيء واجداً مكانه في النظام نفسه أو مُتَّبِعاً الخط ذاته ، إذ أن الخطوط المختلفة للسير من الأسباب الى النتائج تتقاطع وتتشابه » . وتؤدِّي فكرة **التحدي والاستجابة** دوراً رئيسياً في تصوير توينبي لاتّجاهات الشؤون البشرية وفي تفسير أحداث التاريخ واستخلاص نتائجها وعِبَرها . وقد استند إليها أيضاً في إلقاء الضوء على العلاقات الدولية ،وفي بيان وجهة نظره بشأن طابع الحضارة الغربية ومستقبل الإنسانية . وقد استوحى توينبي فكرته من التوراة ، وهي عنده مجموعة من الكتب كُتبت وأُعيدت كتابتها بأيدٍ متعددة على مدار القرون المتطاولة . ويرى توينبي أن الفكرة الواحدة التي تسيطر على هذه الجهود كلها: هي أن التاريخ مجموعة من الأفعال يبرز الله فيها (**تحدّياً**) **للبشر أفراداً وجماعات** . **ولم يبتدع توينبي** هذه فكرة « التحدي والاستجابة » لكنه استخدمها بطريقته الخاصة في بحث الشؤون البشرية مادية وروحية ، كما استخدمها هيجل وغيره بطريقة مغايرة . فأما ماركس فقد ابتنى عليها منطقه الجدلي (الديالكتيك) ، واستفاد منها مالتوس في الاقتصاد وداروين في علم الحياة . وقد عُرِفَ في التراث الصيني القديم إطلاق لفظ (ين) على السكون ولفظ (يانج) على الحركة ، واعتنق القوم فكرة تذهب إلى أن السكون يتحوّل إلى حركة دافعة بفضل تدخّل أحد العوامل ، وبالتالي ينقلب الشيء إلى نقيضه في ظل ظروف خاصة ـ وهذه الفكرة هي الآن جماع الآراء

الاشتراكية الصينية ، ويستخدم توينبي الاصطلاحين الصينيين لبيان فكرته عن « التحدِّي والاستجابة » . ويؤمن توينبي بأن المادة وحدها لا تكفي على الإطلاق لتفسير أحداث التاريخ ، كما أن الروحانية وحدها لا تفسر التاريخ وأحداثه تفسيراً مقنعاً . والإنسان عند توينبي يتمتّع بحريّة منحها الله تعالى له ولكنها حريّة جزئية ، **فالإنسان وفقاً لمنطقة مُسيّرٌ ومُخَيَّرٌ معاً** . فإذا كان المنطق المادي قد أوجب مثلاً تألّق الحضارة في ذلك القسم من وادي النيل الأدنى فإن توافر البيئة نفسها لم يبعث إلى الوجود حضارة مشابهة في وديان أخرى مشابهة . وتوينبي هنا يردّ الحتم السلالي كما ردّ الحتم الجغرافي ، فالحضارة المصرية أنجبها السمر والحضارة الصينية أنجبها الصفر وحضارة أمريكا الوسطى أنجبها الحمر . والحضارة عند توينبي ليست من نتاج عامل مفرد لكن من تضافر عوامل متعدّدة ، وليس بين هذه العوامل المتضافرة وحدة ولكن علاقة : **هي التقاء وقد تكون تصادماً بين العوامل** ، ورسالة القوة الروحية هي التي تتولى ترتيب اللقاء أو التصادم أو التحدّي والاستجابة . وعنده أن السقوط من الجنّة نتيجة الإغراء بالأكل من الشجرة ، يرمز إلى قبول تحدٍّ يهدف إلى ترك التكامل التام والشروع في عملية تفاضل جديدة قد تسفر أو لا تسفر عن تكامل جديد ، هكذا جاء الطرد من الجنة إلى عالم غير صديق يُفرضُ فيه على المرأة أن تلد وعلى الرجل أن يأكل خبزه بعرق جبينه ، وترتّب على ذلك إنجاب ابنين يمثّلان مولد حضارتين : هابيل الراعي وقابيل الزارع ، وأسفر التحدي بينهما عن قتل الزارع للراعي . **وهكذا كلما اكتملت حالة السكون أصبحت مهيَّأة للانتقال إلى حالة الحركة والانطلاق ، ويأتي الباعث على التفكير وإثارة الشك أو السخط أو الخوف أو النفور من الخارج ـ وهذا هو دور الجنة أو الشيطان مثلاً** . فإذا نجح هذا الباعث في استثارة الإنسان ليستجيب لتحدِّي القوى التي عكّرت صفو سكونه ورضائه ، انقلبت حالة الإنسان من السكون إلى الحركة ، وهنا تنطلق قوى الإبداع من مكامنها فتطفو على سطح النفس الإنسانية وتحقّق التغييرات المبدعة . ويقوم بعملية الانتقال بطل من البشر يصنعه الله على عينه ويصطفيه لرسالته .

وتنطوي عملية الارتقاء على تناقض مبناه أنه إذا كانت الحاجة أمّ الاختراع فالعناد أبوه ، ومن هنا يصمِّم الإنسان على الاستمرار في العيش في ظل ظروف

معاكسة ويفضِّلها على التوجّه حيث سبل العيش أسهل ، فلم تكن مصادفة أن انبعثت الحضارة حيث استجاب الإنسان لتحدِّي الطبيعة . ويقدم توينبي مثلاً على هذا التحدِّي في سكان المنطقة الإفريقية الآسيوية حين كابدت بيئتهم الطبيعية تغيّرات جسيمة ، فدبّ فيها الجفاف والجدب بسبب تحوّل الأمطار إلى الشمال ، وتقلّصت جبال أوروبا الثلجية متَّجهة شمالاً صوب المنطقة القطبية وإلى الجنوب صوب إفريقية الوسطى . فتحرّك بعض السكان نحو الشمال أو الجنوب متابعين المنطقة المناخية التي ألفوها ـ ومن بقاياهم الآن قبائل الدنكا والنوير والشيلوك ومن إليهم من القبائل النيلية ، وبقي بدو السهول الآسيوية الإفريقية في حياة تعسة تقنع باصطياد الحيوانات التي قد تقاوم الجفاف ، بينما استجاب البعض الآخر لتحدِّي الجفاف بتغيير الموطن وطريقة العيش معاً واقتضى هذا جهوداً خارقة انبعثت عنها الحضارة المصرية في وادي النيل ، وكانت أرض هذا الوادي قبلهم أشبه ببلاد النيل الأعلى عند بحر الجبل . **فالحضارات عند توينبي لا تظهر وقتما تهيِّء البيئات ظروفاً ميَسَّرة للحياة فيها بصورة غير مألوفة ، بل إن هذا اليسر البالغ عدوّ الحضارة والتقدّم** . ويضرب توينبي على ذلك الأمثال بتوحيد الوجهين البحري والقبلي على أيدي قادة من جنوب مصر حيث الأرض أقلّ خصوبة وأشدّ قسوة ، وانبعاث الحضارة الصينية على النهر الأصفر الذي لم يكن صالحاً للملاحة في أي فصل وكان ذوبان الثلوج في الربيع يحدث فيضانات مدمّرة تغير سير النهر على عكس اليانجتسي الذي كانت ظروفه أيسر ولم تنبعث مع ذلك حضارة على ضفافه . كذلك فإن يقدِّم توينبي مزيداً من الشواهد على رأيه في الحضارات الأثينية والفينيقية وأخيراً اليابانية ، ويشير إلى أن مجد ألمانيا قام في منطقة براندنبرج وبوميرانيا وبروسيا الشرقية حيث غابات الصنوبر الهزيلة والحقول الرملية ولم يقم في أراضي الرين حيث الحياة أيسر .

أما من ناحية **تحدّيات البيئة البشرية** : فتوينبي يرى أن المجتمع يجابه صدمات من خارجه مثل غزو الهكسوس لمصر وهزيمة العثمانيين أمام تيمورلنك وإملاء نابليون شروطه على بروسيا في صلح تلست ، كما يجابه تأثيرات تتسرّب من الخارج تستثير طاقته الإبداعية . وأبرز مثل يقدِّمُهُ توينبي على ذلك استجابة

مجتمع الشرق الأوسط للإسلام ليتخلّصوا من تأثيرات الحضارة الهيلينية ثقافية وسياسية وليزيحوا الاحتلال الروماني ، وهكذا استردّ الشرق الأوسط شخصيته . ومن جهة أخرى استثار الاندفاع العربي الطاقات الكامنة في المجتمع المسيحي الغربي . كذلك قد يجابه المجتمع تفاعلات اجتماعية داخلية : ومن ذلك (الرقّ) وهو أقسى ضروب النقمة التي لا يفرضها حدث طبيعي ، وقد تبلورت استجابة البعض في المجال المادي فأصبح بعض الأرقّاء مديرين مسؤولين لممتلكات سادتهم ، ولما اتسعت أملاك قيصر وأصبحت روما دولة عالمية استمر عتقاء الأمبراطور يحكمونها ، وهكذا صعد الأرقّاء في مجالات التجارة والإدارة في العالم الروماني . واستجاب أرقاء آخرون بطريقة روحية ، فجلب الأرقّاء اليونانيون والمصريون والبابليون والإيرانيون معهم عقائدهم ، وجلب الأرقّاء السوريون المسيحية التي قُدِّر لها أن تُقوِّض النِّظام القديم للأمبراطورية الرومانية من أساسه . ويُؤمِّل توينبي أن يُوَفَّق زنوج أمريكا في استجابتهم لتحدِّي البيض لهم عن طريق المسيحية حتى تنبض بالحياة مرة أخرى على يد كنيسة زنجية أمريكية .

وحتى يستمرّ الارتقاء يجب أن يتواصل ، بأن يتعرّض المستجيب للتحدي الى تحدٍّ جديد يقتضي من جانبه استجابة أخرى، تُبرز بدورها على طول المدى تحدِّياً جديداً يقتضي استجابة ـ وهكذا دواليك . ويبرز تتابع التحدّيات تمايزاً داخل المجتمع ، يتزايد بطول سلسلة التحديات . ويبدو هذا التمايز واضحاً في محيط الفن ، إذ تُوجِد كل حضارة لنفسها طابعاً فنياً مميِّزاً ، أو بعبارة أخرى تضفي الحضارات المختلفة درجات شتى من الأهمية على ضروب معينة لأوجه النشاط . فالحضارة الهيلينية تنزع بشكل ظاهر إلى حياة يغلب عليها طابع الجمال بوجه عام ، وتغلب الروح الدينية على الحضارتين السندية الهندية ، بينما تتّسم الحضارة الغربية بالولع بالآلات . . على أن التنوّع في الحياة والنظم البشرية ظاهرة سطحية ، تحجب خلفها وحدة كامنة للبشرية لا تُضارّ من هذا التنوّع .

وعلى أساس فكرة « التحدّي والاستجابة » يستعرض توينبي تاريخ البشرية ويستعرض عوامل رقي المجتمعات وتدهورها . وهو لا يعتبر التوسّع السياسي

والحربي أو تحسين الأسلوب التكنولوجي قاعدة تكفل قياس الرقيّ الحقيقي للمجتمع ، وإنما قوام الارتقاء الحقيقي عند توينبي هو « التسامي » - ويعني التغلّب على الحواجز المادية وإطلاق طاقات المجتمع من عقالها لتستجيب للتحدّيات التي تبدو داخل النفس أكثر مما تظهر خارجها . **وطاقات المجتمع روحانية الطابع أكثر منها مادية ، والدين والعقل ملكتان جوهريتان من ملكات الطبيعة البشرية ،** وسيطرة الإنسان على الطبيعة المادية بفضل العلم أقل أهمية عند توينبي إلى أقصى الحدود من أهمية علاقات الانسان بإخوانه البشر وصلته بالله[1] .

البطل أو دور الفرد في التاريخ :

ولم يعدم العصر الحديث دعوة تنادي بما سبق أن تعارفه الأقدمون من إشادة بالفرد وتقدير لدوره في التاريخ . . .

فقد ضاق فلاسفة بهذه النظريات التي تقوم على قاعدة واسعة وقطاع مستعرض : فالبيئة ، السلالة ، النفس ، المادة - كلها كلمات عامة واسعة المدلول ، فأين دور الفرد في هذه المتاهات من التعميمات ؟؟

الفرد - فقط ، بمواهبه وملكاته ، من غير جغرافيا وإثنوجرافيا وسيكلوجيا واقتصاد !

ثم الفرد الموهوب ، الفرد الممتاز ، البطل - كيف يضيع في الركام والزحام ؟

إن كارلايل Carlyle (١٧٩٥ : ١٨٨١م) قد أعاد للتاريخ تقدير دور الأبطال ، ولطالما كانوا محور التاريخ من قديم .

---

(١) فؤاد شبل : التحدّي والاستجابة في دراسة توينبي - مجلة الفكر المعاصر : وزارة الثقافة ، القاهرة ع ١/ مارس ١٩٦٥ ، انظر أيضاً توينبي : مختصر دراسة التاريخ - ترجمة فؤاد شبل ، وقد بسط توينبي فكرته وفصّل تطبيقاتها في كتابه الضخم بأجزائه المتعددة An Introduction To History ؛ انظر أيضاً مجيد خدوري : الحضاري عند توينبي - بيروت .

انظر كذلك لتشارلز فرنكل : أزمة الإنسان الحديث - وله ترجمة عربية .

لقد استهلّ كتابه « الأبطال » بالحديث عن « البطل في صورة إله»، ثم انتقل إلى « **البطل في صورة رسول** » ـ واختار محمداً له مثالاً ونموذجاً . . وكان دانتي وشكسبير مثاليه عندما تناول « **البطل في صورة شاعر** » ، أما جونسون وروسو وبيرنـز فهم أمثلة متعدّدة « **للبطل في صورة كاتب** » . . وأخيراً جلّى « **بطولة الملك** » في كرومويل ونابليون .

وكارلايل يضيق ذرعاً بدعوى المساواة التي تدس أبطاله بين الطغام ، وهو حانق على الثورة الفرنسية من أجل هذه الفلسفة . . يقول :

« ولو أنك أسمعت ثُوّار الثورة الفرنسية كلمة إجلال الأبطال لوقعت منهم موقع التكذيب والإنكار ، ولأرخَوْا دونها حجب الآذان وقالوا : حديث خرافة ! فقد كان هؤلاء ـ فضلاً عن عدم احترامهم الأبطال ـ لا يُصدِّقون بوجود الأبطال أصلاً ، وهم لا يَوَدُّون أن يجيء الزمن ببطل قط . . . **وكأنّهم ظنّوا أن الكون بعد أن تحوّل إلى ماكينة ، وهنَ وَبَلِيَ حتى ضعف عن إخراج الأبطال . . .**

« وإذا صحّ أن الكون قد أصبح كذلك فأولى له أن يكفّ تماماً عن إخراج الرجال ! **فإنا لا نقبل بضاعة ليس فيها التحف والنفائس ، ولا نرضى بأنسجة تخلو من الخز والديباج !**

« . . . أما مذهب الحرية والمساواة فمعناه : بما أنه قد استحال وجود العظماء والأبطال ، فللعالم الآن أن يستغني عن هؤلاء الأفذاذ النوادر بالجماهير العديدة المتساوية . . المتساوية في ضآلة القدر وخسّة القيمة وخفّة الأحلام وعجز الآراء !

« ذهب أرباب ذلك المبدأ إلى أن الناس أحرار متساوون ، فليس لرجل أن يسود ويقود ويتسلّط ، وحجّتهم على ذلك أن عبادة الأبطال واحترام المتسلّطين والزعماء والقادة قد ظهر فسادهما وما هما إلا كذب وباطل ـ فحسبنا منهم ما كان ! لقد خُدعنا من هذا الطريق مراراً حتى فنيت الثقة به وطال تصديقنا حتى لا نعود نُصدِّق ! وإذا كثر مجال النقود الزائفة في الأسواق كذّب الناس وجود الذهب

الصراح ، وزعموا أنه قد تصلح الأمور وتستقيم الحال بغير ذهب البتّة ! . . . . .

وأنا لا أؤاخذ القوم على هذه الآراء بل أعذرهم فيها ، وأرى أنها كانت ثمرة عصرهم الطبيعية وإن كانت صاباً وعلقماً !

« فليس هذا المذهب إلا تحوّلاً وانتقالاً من الباطل إلى ما حسبوه حقاً وما هو بالحق . . . وإذا رُؤي أنه الحق بأكمله فهو الباطل المحض إذن . . فإن عبادة الأبطال موجودة في كل زمان ومكان وما هي قاصرة على إجلال الملوك والسادة والساسة والقادة ، بل إنها لتمتدّ من عبادة الله إلى أدنى مواطن الحياة العملية ! . . . .

«وانحناء الرجل لأخيه بالسلام ـ ما لم يكن خديعة وملقا ـ فهو من قبيل عبادة الأبطال ، وهو اعتراف بروح الخالق في الإنسان المخلوق ، وأن كلّ امرىء مظهرٌ لجلال الله . . وعندي أن الذين أبدعوا إشارات التحية وعلامات الملاطفة والحفاوة التي تجمّل الحياة وتزينها : شعراء ! . . وآداب المقابلة والمعاشرة ليست بكذب ولا بباطل ، والولاء والإجلال المفرط والمشرف على العبادة لا يزال من الممكنات ـ بل من المحتّمات ! »[1] .

على أن ثّمة دراسات أخرى تنزع إلى معالجة « دور الفرد في التاريخ » بحيث تلائم بينه وبين الظروف الواقعية العامة ولا سيما قوى الإنتاج وما يترتب عليها من علاقات اجتماعية .

إن بليخانوف Blekhanov (المُتوفيَّ سنة ١٩١٨م) أحد تلاميذ الماركسية ، وقد عمل مع لينين حتى المؤتمر الثاني ، لكنه اختلف بعد ذلك معه وخاصم النظام السوفييتي بعد قيامه سنة ١٩١٧م دون أن يحاربه بصورة إيجابية مباشرة . ويرى بليخانوف « أن التاريخ يظهر لنا أن الجبرية نفسها أبعد من أن تصبح في بعض الحالات عائقاً في طريق الفعالية العملية ، ولعلها تحدث في بعض الأحيان نقيض ذلك ، إذا أصبحت الأساس النفسي الضروري للعمل . . . وما أشدّ ما يخطىء أولئك الذين يعتقدون أنه يكفي الاقتناع بأن حادثاً لا مناص من وقوعه حتى

---

(١) كارلايل : الأبطال ـ ترجمة محمد السباعي ـ القاهرة ص ٢٧٦ ـ ٢٧٨ .

تضمحل لدينا كل إمكانية نفسية للمساهمة فيه أو مقاومته »!

ويريد بليخانوف أن يقف موقفاً وسطاً : « فبينما يمضي بعض الذاتيين في إصرارهم على أن ينسبوا إلى الفرد دوراً متعاظماً في سير التاريخ ، نرى بعض خصومهم يرومون أن يثبتوا أن الحركة التاريخية تخضع في سيرها لقوانين محدّدة معتبرين الفرد هَمَلاً لا قيمة له ! . . وليست تضحية القضيّة thesis في سبيل نقيضها antithesis بأسلم من تناسى النقيض لأجل القضيّة ! ولن نصل إلى وجهة النظر الصحيحة إلا عندما نتمكّن من أن نجمع في التركيب synthesis الحقيقة بقسميها : القضيّة ونقيضها . وبليخانوف هنا يستخدم جدلية هيجل ، وهو يورد مثالاً لإهدار دور الفرد التاريخي من كلمات لامبرخت Lambracht في فلسفة التاريخ : « لقد تعوّدنا أن نتعلّق في التاريخ بالمظاهر البرّاقة المُدَوِّية والقصيرة الأجل الملازمة للفعالية الإنسانية من حوادث عظيمة أو رجال عظام ، عوضاً عن أن نُصرَّ على الحركات العظيمة التي تنتاب المؤسّسات والنظم ، وعلى الشروط الاقتصادية والاجتماعية التي تُؤلِّف القسم الهام والدائم في التطوّر الانساني ، والذي يمكن تحليله وعلى وجه التأكيد بطريقة تُقَرِّبُه من القانون . إن الحوادث والشخصيات البارزة هي شارات أو رموز لمختلف فترات هذا التطوّر ، ولكن معظم الظاهرات التي يُقال عنها أنها تاريخية هي بالنسبة إلى التاريخ الحقيقي كنسبة الأمواج التي تطفو على سطح البحر إلى الحركة العميقة الدائمة للمدّ والجزر ! » . ويشير المؤرخ البلجيكي بيرين Pirenne إلى توافق آراء لامبرخت مع مونود ويقول : « إن التقاء عالم فرنسي وعالم ألماني له مغزاه ، إنه يقيم الدليل على أن الاتّجاه التاريخي الجديد قد ملك زمام المستقبل » . ولكن بليخانوف لا يشاطر بيرين هذه الآمال ، فأفكار مونود ولامبرخت ليست إلا نسخة شاحبة من اتّجاه ظهر في ميدان العلوم التاريخية منذ عام ١٨٥٠م ، لمع فيه جيزو وميني وأوجستان تييري وأخيراً توكفيل وغيرهم ، وكانت وجهات نظرهم ردّ فعل لافكار القرن الثامن عشر الميلادي حيث كان هم المشتغلين بفلسفة التاريخ أن يرجعوا كل شيء إلى الفعالية الواعية للأفراد ، وإن كانت آفاق فيكو الإيطالي ومونتسكيو الفرنسي وهردر الألماني أفسح مدى . على أننا بدأنا نقرأ لسانت بوف مثلاً من بعد سنة ١٨٢٦م

عقب ظهور تاريخ الثورة الفرنسية لتيير : « **يمكن للإنسان نتيجة المؤثِّرات الطارئة التي يتعرّض لها في كلّ وقت ، أن يدخل في سياق الحوادث التي يشارك فيها قوة جديدة غير متوقَّعة ومتغيِّرة تستطيع في حالات كثيرة أن تُعدِّل كثيراً من هذا السياق** ، وحيث لا تتيح الحركة المألوفة في الوقت نفسه التماس القيـاس الدقيق » . وهو بالطبع لا يقصد أن هذه المؤثِّرات تتمّ دون أسبابٍ تُحقِّقُها ، وإنما يهدف إلى الجزم بأن الخصائص الثقافية والمعنوية للإنسان تلعب دوراً متفاوت الأهمية في الحياة العامة ـ كمواهب الفرد ومعارفه وتصميمه ، وهي لا تعدم أثراً ملموساً في سياق الأحداث وإيجادها . وهذه الخصائص لا تُفسَّر بالقوانين العامة ولكنها مبدئية لأحداث الحياة الخاصة . ويناقش سانت بوف تاريخ الثورة الفرنسية لمينيي ويشير إلى أن سير الثورة ومآلها لم يكونا منوطين فحسب بالأسباب العامة التي اكتنفتها وبالميول التي أهاجتها ، ولكن تداخلت فيها مجموعة من الحوادث الجزئية .

ويخلص بليخانوف إلى أن : « **الأفراد بفضل الخصائص والميزات التي يتمتّعون بها يمكنهم أن يؤثِّروا في مصائر المجتمع** . ومن الممكن أن يكون أثرهم شديداً ، **إلا أن إمكانية هذا التأثير وكذلك مدى اتّساعه محدّدان بتنظيم المجتمع وبعلاقات القوى الاجتماعية** . إن سجايا الفرد ليست إلا باعثاً من بواعث التطوّر الاجتماعي يُحدَّد زماناً ومدى بمقدار ما تسمح به العلاقات الاجتماعية . . . **والتركيب الاجتماعي هو الذي يُحدِّد في فترة معينة الدور ـ وبالتالي الأهمية الاجتماعية ـ التي يمكن أن تُوَسَّد إلى بعض الشخصيات الموهوبة** أو عديمة الأهلية . . . وإمكانية تأثير الفرد في المجتمع التي يُحدِّدها تركيب المجتمع تفتح الباب واسعاً أمام التأثير في المصائر التاريخية للشعوب ، وهذا ما اصطلح على تسميته بالتلاؤم . . . وجماع الأسباب السيكلولوجية والفسيولوجية المغمورة ليس في استطاعتها استبعاد الحاجات الاجتماعية الجسيمة . **وبالغة ما بلغت الخصائص الفردية لشخص ما فليس يمكنه أن يلغي العلاقات الاقتصادية القائمة إذا كانت تتوافق وحاجة القوى المُنتِجة ، إلا أن الخصائص الفردية تجعل صاحبها أقدر على تحقيق الحاجات الاجتمـاعية النـاشئة عن العـلاقات الاقتصـادية القـائمة أو**

معارضتها » . ولئن بدت قوة نابليون خارقة « **فإنما لأن القوى الأخرى لم يقيّض لها أن تخرج من عالم القوة إلى عالم الفعل** » ! ثم إن انطواء جميع ظاهرات التطور التي يدرسها العلم على عامل **مصادفة** لا ينفي إمكانية المعرفة العلمية للحوادث « لأن المصادفة أمر نسبي ، لا تتجلّى إلا في نقاط تقاطع ظاهرات التطوّر الضرورية . فظهور الأوروبيين في أمريكا كان بالنسبة إلى سكان المكسيك وبيرو عاملاً من عوامل المصادفة ـ بمعنى أنه لم يتأتَ عن التطور الاجتماعي لهذه البلاد ، غير أن شغف الأوروبيين بخوض البحار في نهاية القرون الوسطى لم يكن أمراً عرضياً ، وكذلك سهولة تحطيم الأوروبيين لمقاومة السكان الأصليين » .

وينتهي بليخانوف إلى أن يضع شرطين لا بدّ من توافرهما حتى يتمكّن شخص موهوب من التأثير العميق في سياق الحوادث : « **أولاً : أن يستجيب بفضل مواهبه أكثر من سواه لحاجات الزمن الاجتماعية . . . ثانياً : ألا يقف النظام الاجتماعي القائم حائلاً أمام الفرد المُستَحوِذ على الأهلية الفردية التي تقتضيها الفترة المعيّنة** » . وهكذا فكلّ موهبة تظهر ـ أي تصبح قوة اجتماعية ـ إنما هي ثمرة العلاقات الاجتماعية . **والرجال الموهوبون يتمكّنون من تعديل السمة الخاصة للأحداث إلى الاتجاه العام لها** : « وهكذا فالخصائص الفردية للرجال العظام تُحدِّد السمة الخاصة للحوادث التاريخية ، وتحدِّد عامل المصادفة بالمعنى الذي حدّدناه ، وتلعب دوراً جزئياً في مجرى هذه الحوادث التي يُحدِّد اتّجاهها في النهاية بالأسباب الموضوعية العامة ـ أي بتطوّر القوى المُنتِجة وبالعلاقات التي تُحدِّد هذه القوى بين الناس خلال التطور الاجتماعي والاقتصادي للإنتاج . . . . لم يعد بوسعنا أن نعتبر الطبيعة البشرية السبب النهائي والأعمّ في الحركة التاريخية ، فهي إذا لم تتبدّل لا يسعها أن تفسِّر سياق التاريخ المُتبدِّل ، وإذا تبدّلت فتبدُّلها بنفسه مشروط بالحركة التاريخية . وعلينا اليوم **أن نعترف بأن السبب النهائي والأعمّ للحركة الإنسانية في التاريخ يكمن في تطوّر القوى المنتِجة التي تُحدِّد التغيرات المتباينة له ، الحاصلة في العلاقات الاجتماعية** . وبجانب هذا السبب العام نرى أسباباً **خاصة أي توافقاً تاريخياً يتمّ خلاله تطور القوى المُنتِجة لشعب ما** ، والذي هو بدوره يرجع في النهاية إلى تطوّر القوى نفسها لدى الشعوب

الأخرى ـ وبعبارة أخرى ينشأ من السبب العام نفسه . وأخيراً فإن أثر الأسباب الخاصة يُتمِّمه عمل الأسباب البسيطة ـ أي عمل الخصائص الفردية للناس ، بالإضافة إلى عوامل أخرى تعطي كلها الحوادث سمتها التاريخية الخاصة . إن الأسباب البسيطة لا يسعها أن تعدّل بصورة أساسية عمل الأسباب العامة والخاصة ، التي هي بالتالي تحدِّد اتّجاه وحدود الأثر الي تخلفه الأسباب البسيطة . ومن المؤكّد أن التاريخ سيأخذ سمتاً آخر إذا كانت الأسباب البسيطة التي تؤثِّر فيه قد استعيض عنها بأسباب من المرتبة نفسها .

« . . . **والرجل العظيم يُعَدُّ عظيماً لا لأن صفاته الشخصية تطبع الأحداث التاريخية الكبرى بطابعه الخاص ، بل لأنه يتحلّى بصفات تجعله أكثر كفاءة من الآخرين في الاستجابة للحاجات الاجتماعية الكبرى في عصره** ـ تلك الحاجات التي تتأتّى عن الأسباب العامة والخاصة . إن كارلايل يسمّي الرجال العظام بالمُحرِّكين الدافعين beginners ؛ والكلمة في موضعها تماماً ، فالعظيم مُحرِّك لأنه يرى أبعد من الآخرين ويتشوّف بقوة أكثر منهم أن يجد حلاًّ للمسائل العلمية التي يتطلّبها التطور الثقافي المتقدِّم للمجتمع كأمر يومي ، وهو ينبّه إلى الحالات الاجتماعية الجديدة التي أحدثها التطوّر المتقدّم للعلاقات الاجتماعية ويتعهّد قبل الآخرين بتحقيقها . **إنه بطل ـ لا بمعنى أنه قادر على إيقاف أو تعديل السياق الطبيعي للأشياء ، بل بمعنى أن عمله هو التعبير الواعي الحرّ عن سياق هذه الأشياء الضروري وغير الواعي** . وكلّ أهميته تكمن هناك وكذلك قوّته ، وهي أهمية جبارة وقوة هائلة !

« إن العلاقات الاجتماعية لها منطقها ، فما دام الناس يعملون معاً وفق علاقات معيّنة ، فهم يشعرون ويفكرون ويعملون بالضرورة تبعاً لطريقة واحدة . ويحاول الإنسان الاجتماعي عبثاً مقاومة هذه المنطق . إنّ المنطق الطبيعي للأشياء ـ أي هذا المنطق نفسه عن العلاقات الاجتماعية ـ يقضي على جهوده قضاء مبرماً . ولكن إذا استطعت أن أحيط علماً بالاتجاه الذي تأخذ فيه العلاقات الاجتماعية طريق التبدّل نتيجة التغيّرات التي تطرأ على التطوّر الاجتماعي والاقتصادي للإنتاج ، أستطيع عندئذ أن أُلِمّ بالاتّجاه الذي يتعدّل طبقاً له ، وبدوره

في السيكولوجيا الاجتماعية ، ويصبح لديّ حينئذ إمكانية التأثير في هذه السيكولوجيا . **إن التأثير في السيكولوجيا الاجتماعية معناه التأثير في الحوادث التاريخية ، وتبعاً لذلك أستطيع بوجه من وجوه المعنى أن أصنع التاريخ ولست بحاجة إلى انتظاره حتى يصنع نفسه** . . . إن تغييراً متفاوت البطء ينتاب الأسباب الاقتصادية ويرغم المجتمع بصورة دورية على تطوير مؤسّساته عاجلاً أو آجلاً . **إن هذا التطوّر لا يتمّ من تلقاء نفسه ، فهو يستلزم دائماً تدخّل الرجال الذين توضع أمامهم المسائل الاجتماعية الهامة ، والأشخاص الذين تسمونهم عظاماً هم الذين يساهمون أكثر من الآخرين في حلّ هذه المسائل** . . . . والميدان الواسع للعمل لا ينفتح أمام المُحَرِّكين والعظام وحدهم ، وإنما ينفتح أمام جميع الذين يملكون عيوناً للنظر وآذاناً للسمع وقلوباً للمحبة . . . »[1] .

ولا يقبل برتراند راسل Bertrand Russell الآراء التي تُقَلِّل من أهمية الأفراد في التاريخ ، ولكنه أيضاً لا ينظر من علٍ إلى الفرد العادي علىٰ طريقة كارلايل ونيتشه ، وللرجل العادي عنده أهمية وللجماعة مكانتها، وهو يحاول المحافظة على التوازن بين تقرير مكانة الأفراد الممتازين وبين العناية بالجماعة والأفراد العاديين . فلو تصوّرنا أن مائة رجل من أقدر علماء القرن ١٩م كانوا قد ماتوا وهم أطفال، لكانت حياة الرجل العادي في المجتمع الصناعي مختلفة تماماً عما هي الآن ! ويرفض راسل الجبرية الاجتماعية وينقد كارل ماركس في هذا الشأن : « ناحية أخرى أرى أن مذهب ماركس شديد التحديد (أي الضيق والتشدّد) فيها، وهي أنه لا يقبل الحقيقة التي تتجلّى في أن قوة صغيرة قد تكون كافية لتُرجِّح إحدى كفتي الميزان حينما تكاد تتعادل القوى في الكفتين ! ومع التسليم بأن القوى الكبرى من خلق الأسباب الاقتصادية ، فإنه كثيراً ما يحدث أن يتوقّف نجاح إحدى القوى الكثيرة على حوادث عرضية تافهة » . وقد أورد راسل أمثلة متعدِّدة على ذلك من حوادث

---

(١) **بليخانوف** : دور الفرد في التاريخ ـ ترجمة إحسان سركيس ـ دار ابن الوليد : دمشق ، وانظر في اتجاه مقابل كتاب سدني هوك : البطل في التاريخ ـ ترجمة مروان الجابري مراجعة أنس فريحة ـ المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر مع مؤسسة فرنكلين : بيروت ١٩٥٩ ، وفي الكتاب مناقشة لآراء بليخانوف (بليتشانوف) ص ٨٧ ـ ١٠٥ .

التاريخ . وعقد فصلاً خاصاً عن دور الفرد في كتابه « السلطة والفرد » في محاضرات ريث لسنة ١٩٤٨ ـ ١٩٤٩م ، وهو يرى على الرغم من إيمانه العميق بالديمقراطية تفاوت الأفراد في الكفاية والموهبة منذ أقدم العصور ، وإن كانت أعمال بعض الممتازين لم تكن موجَّهة دائماً لصالح المجتمع ، ويعتبر راسل أن من يصف هؤلاء بالأبطال فقد أساء للإنسانية ! وهو يقول في صدر كتابه عن « الحرية والتنظيم » : « يميل الذين يعتقدون في أنفسهم أنهم قد كشفوا قوانين التغيّر الاجتماعي إلى التقليل من شأن الجزء الذي قام به الأفراد في التاريخ ، والذي بالغ كارلايل في تأكيده وما يزال يبالغ فيه أتباعه الرجعيون . ولا أعتقد أن تاريخ أوروبا كان يشابه ما هو عليه لو كان بسمارك قد مات وهو طفل ، ولا نستطيع كذلك أن نتجاهل الجزء الذي تقوم به المصادفة ـ أي الحوادث القليلة الأهمية التي حدث أن صار لها تأثير عظيم . وقد كانت الحرب الكبرى محتملة لأسباب كثيرة ولكنها لم تكن أمراً محتوماً ، وكان يمكن لآخر لحظة أن تؤخِّرها حوادث صغيرة » .

ولكن راسل لا ينكر قيمة التعميمات التاريخية ، ويحاول الانتفاع بها دون أن يرى ارتداد الأسباب المتعددة جميعها إلى سبب واحد ، أو إخضاع الحوادث كلها إلى قالب بعينه . **وينقد راسل الديالكتيكية الماركسية** : ينقدها من ناحية وصف المادية بالديالكتيكية فيلحظ راسل تناقضاً بين اللفظتين . فالديالكتيكية صيغة منطقية لها مكانها في فلسفة مثالية من قبيل فلسفة هيجل ، التي تذهب إلى أن تطور العالم التاريخي في الزمان ليس سوى موضوع عملية فكرية ـ أي أن الفكرة تتحقّق في الواقع ، لكن هذا ليس له موضع في الفلسفة المادية . يقول راسل : « هذا الرأي يبدو ممكناً عند هيجل لأن العقل في فلسفته هو الحقيقة النهائية ، لكن الأمر على نقيض ذلك عند ماركس لأن المادة في رأيه هي الحقيقة النهائية ، وبالرغم من ذلك فإن ماركس يظل مستمسكاً بأن الدنيا تتقدّم تبعاً لصيغة منطقية ! **إن تقدّم التاريخ منطقي عند هيجل مثل لعبة الشطرنج ، وماركس وإنجلز يحتفظان بقواعد الشطرنج ويحسبان أن قطع الشطرنج تتحرّك فيها تبعاً لقوانين الطبيعة دون تدخل اللاعب** » ! ويقول راسل عن الجبرية الاقتصادية : « إني أظن أنه يمكن

التسليم بأن المذاهب الجديدة التي تنجح لا بدّ أن يكون لها بعض العلاقات بأحوال العصر الاقتصادية ، ولكن المذاهب القديمة تستطيع أن تصرّ على البقاء عدة قرون دون أن يكون لها أية علاقة حيوية من هذا النوع » ! وهكذا تكفي حادثة عارضة لترجح قوتين متعادلتين مصدرهما اقتصادي .

ثم إن الجبرية الاقتصادية لا تبدو دائماً في صورة الصراع بين الطبقات، **فقد كان الصراع الاقتصادي في معظمه بين شعوب وأمم ، بل إن صراع الرأسمالية والشيوعية يأخذ صورة الصراع بين الأمم . وحقيقةً أن صراع الأمم اقتصادي إلى حدٍّ كبير ، ولكن انقسام العالم إلى أمم له أسباب ليست اقتصادية في الغالب .** ويشير راسل إلى الأسباب الصحية وهي ليست اقتصادية إلا جزئياً مثل الأوبئة . ثم يتناول راسل التغيّرات التي تطرأ على طرق الانتاج ويقول : « تبدو طرق الانتاج عند ماركس كأنها أسباب أوليّة ، ولكن أسباب تغيّرها من الحين إلى الحين تُترك بغير تفسير . والواقع أن طرق الانتاج في الأغلب تتغيّر لأسباب عقلية ، أي تبعاً لكشوف علمية أو مخترعات . ويظنّ ماركس أن هذه الكشوف إنما يستدعي وجودها الموقف الاقتصادي ، وليس لهذا سندٌ من التاريخ . فلماذا لم يكن هناك من الوجهة العملية علم تجريبي من عهد أرشميدس إلى زمن ليوناردو ، وقد كانت الأحوال الاقتصادية لمدة ٦ قرون بعد وفاة أرشميدس تُيَسِّر جعل العمل العلمي سهلاً ؟ وكان تقدّم العلم بعد عصر إحياء العلوم هو الذي أدّى إلى الصناعة الحديثة ، وهذا السبب الفكري للحركات الاقتصادية لا يعترف به ماركس اعترافاً كافياً » .

وهكذا يمضي راسل في بسط رأيه ، ومن ذلك قوله الذي يمزج فيه الجدَّ بالدعابة الساخرة : « يمكن أن يُنظر إلى التاريخ بطرق كثيرة ، ويمكن ابتكار صيغ عامة يكون لها من الأساس ما يكفي لإظهارها في الصورة المقبولة إذا اختُبرت الحقائق في دقّة وعناية . وإني أقترح بدون ـ تجاوز لما يجب من جدّية ـ النظرية الأخرى الآتية لأسباب الثورة الصناعية : الثورة الصناعية نتيجة للعلم الحديث ، والعلم الحديث مدين لجاليليو ، وجاليليو مدين لكوبرنيكوس ، وكوبرنيكوس مدين لعهد إحياء العلوم ، وعهد إحياء العلوم سببه سقوط القسطنطينية ، وسقوط

القسطنطينية سببه هجرة الأتراك ، وهجرة الأتراك ترجع لحدوث جفاف في وسط آسيا ـ ونستخلص من ذلك أن البحث الجوهري عن الأسباب التاريخية بحث هيدروجرافي » !

ويختلف برتراند راسل مع ماركس في تفاؤله الذي جعله يعدّ التاريخ حركة عقلية أكثر من الواقع نتيجة الديالكتيكية التي استمدّها من هيجل ، وهكذا اقتنع بأن كل تغيّر لا بدّ أن يكون تقدّمياً . ولا يرى راسل لمثل هذا الأمل المتوهّج في مستقبل يكون دائماً أفضل من الحاضر أساساً علمياً ، **فليس كل صراع ينقل خطوة إلى الأمام ، بل قد يؤدّي إلى العكس** . فلم يحدث أي تقدم اقتصادي عقب غزو البرابرة لروما أو إخراج العرب من اسبانيا . وليس هناك قوة تاريخية أو ميتافيزيقية تستطيع أن تضمن اطّراد حركات التقدّم[١] .

دورة الحضارات :

وهناك نزعة في فلسفة التاريخ تهتمّ بالنظر في الحضارات الإنسانية في تعاقبها أو دورتها .

ونحن **نجد نيقولاي دانيليفسكي** Danilivesky الروسي (١٨٢٢ : ١٨٨٥ م) يذكر « **أن الحركات التاريخية لا تخضع في سيرها للخطط البشرية المقصودة ، وإنما تخضع للغرائز التاريخية اللاواعية** . وهذا الاتجاه اللاواعي أو هذه الغريزة التاريخية تقع عليها تبعة كراهة أوروبا لروسيا ، وهي تُفسِّر لماذا سهل امتزاج القبائل الجرمانية بالرومانية والسلافية بالفلندية على نقيض العداوة بين القبائل الجرمانية والسلافية » . وفي تحليل ذلك يذهب دانيليفسكي الى أن أوروبا ليست وحدة جغرافية لأنه ليست هناك حدود طبيعية جغرافية تفصل أوروبا عن آسيا ، وإنما هي نوع من الوحدة الثقافية التاريخية ، فهي مستقرّ الحضارة الجرمانية الرومانية ـ وهي إحدى الحضارات الإنسانية الكثيرة وليست هي الحضارة الإنسانية

---

(١) علي أدهم : برتراند راسل وموقفه من التاريخ وفلفسته ـ المجلة: القاهرة ع ٢٧/ مارس ١٩٥٩ .

العامة . والحضارتان الرومانية واليونانية كانتا من حضارات البحر المتوسط ، ولم تكونا أوروبيتين ـ إذ توزّعتا بين أوروبا وآسيا وإفريقية . ولكلٍّ من روما واليونان والهند ومصر وسائر الأمم التي لها تاريخ : عصر قديم وعصر وسيط وعصر حديث ـ شأن أية بنية عضوية حيّة تمرّ بأدوار النموّ المختلفة المتعاقبة . **ولا يلزم أن تكون هذه الأدوار الثلاثة ليس غير . فليس هناك حضارة واحدة ، وإنما هناك طُرُزٌ من الحضارات لكل منها خصائصها ومميِّزاتها . والتاريخ البشري في مجموعه لا يسير في خطٍّ مستقيم يتبع اتجاهاً واحداً ونزعة بذاتها ، وإنما هو في الحقيقة مُكوّنٌ من حركات مختلفة الاتجاهات تتبع خطوطاً متباينة وتكشف عن وجهات أو قيم كثيرة خلال الطُرُز المختلفة من الحضارات** . ولكلٍّ حضارة قيمُها الخاصة ، وهي في مجموعها تكشف عن ثراء العبقرية الإنسانية الخالقة . **وكل حضارة تظهر ويبزغ نجمها وتسير في طريق نموّها وتطوّرها ، حتى يحين حينها وتتم رسالتها وتزول من الوجود ، دون أن تبقى خصائصها ومميزاتها في أية حضارة أخرى** .

ويسرد دانيليفسكي **طُرُزَ الحضارات العظيمة الأصيلة بحسب الترتيب الزمني** : المصرية ، الصينية ، الأشورية ، البابلية ، الفينيقية ، الكلدانية أو السامية القديمة ، الهندية ، الإيرانية ، العبرية ، اليونانية ، الرومانية ، العربية أو السامية الجديدة ، الجرمانية الرومانية أو الأوروبية . ويمكن أن يُضاف إلى هذه الحضارات : حضارتا المكسيك وبيرو اللتان سقطتا قبل استكمال نموهما . وكلّ قوم في حضارة قد أضافوا إلى رصيد الإنسانية العام ، تبعاً لطبيعتهم الروحية وقدرتهم الخالقة وطبيعة البيئة التي كانت مستقرّ حضارتهم .

والحضارات عند دانيليفسكي : **منعزلة ومتصلة** ، وهو يمثّل للأولى بحضارتي الصين والهند ، وللثانية بالحضارات المصرية والأشورية البابلية والفينيقية واليونانية والرومانية والعبرية والجرمانية الرومانية أو الأوروبية .

والحضارات غير المنعزلة أكثر تفوّقاً ، إذ عندما تستنفد القوى الخالقة للحضارة تفيد الحضارة التالية لها من جهودها مما يدفع بها في طريق التقدم ، أما الحضارات المنعزلة فهي وإن كانت أطول عمراً إلا أنها أقلّ قابلية للتقدّم ـ وهنا

تكمن علّة تقدّم الغرب وركود الشرق في نظر دانيليفسكي . وإلى جانب الحضارات المعروفة تظهر عوامل انسانية طارئة مؤقتة ـ مثل قبائل الهون والمغول والأتراك ـ تقوم بالهدم والتحطيم ، وتعين الحضارات المتهالكة على الزوال ، ثم تختفي هي بدورها ، ويمكن اعتبارها **عوامل سلبية** في التاريخ الإنساني . وقد تُزاوج مثل هذه القبائل بين البناء والهدم ـ مثلما فعل الجرمان والعرب . وقد يعترض بعض الأقوام في قواهم الحيوية عارض طارىء أول أمرهم يُوقف تقدمهم ويُعجزهم عن أن يكون لهم في التاريخ قوة هادمة أو بانية أو يكون لهم شخصية تاريخية على الإطلاق ، وإن كانت هذه الأنواع تزيد الطرز التاريخية ثراء وتنوعاً .

ثم ينتقل دانيليفسكي إلى دراسة تفصيلية لطُرُز الحضارة ،لأجل أن يصل إلى القوانين الأساسية لنموّها وحركاتها . وأهم ما يستخلصه من قوانين : أن كل قبيلة أو أسرة لها لغة أو مجموعة لغات متقاربة متشابهة **تُكَوِّن وحدة ثقافية تاريخية** إذا كانت قابلة من الناحية العقلية والروحية للتقدّم التاريخي وكانت قد تجاوزت عهد طفولتها ، وأنه لا بدّ من حصول الأمة على **الاستقلال السياسي** لكي تنشأ حضارتها ، وأن مبادىء حضارة قوم من الأقوام الأساسية **لا يمكن نقلها** إلى أقوام آخرين ـ فكلّ طراز من الناس يخلق حضارته الخاصة تحت التأثير الضعيف أو القوي للحضارات الأخرى ، وأن الحضارة تبلغ ذروتها وتُوفي على غايتها ويظهر تنوّعها وثراؤها حينما يكون القوم القائمون بها مُكَوَّنين من **مادة عنصرية مُنَوَّعة السلالة** وحينما لا تشمل هذه العوامل العنصرية دولة واحدة وإنما تكون مكوّنة من **اتحاد فدرالي** يحفظ لكل وحدة استقلالها ، وأن سير الحضارة ليس له مدّة محدّدة ولكن **عهد الازدهار قصير** نسبياً ويستهلك قواها استهلاكاً تاماً لا أمل بعده في استردادها . ومن شواهد دانيليفسكي على استحالة نقل الحضارات أن الحضارة الساميّة القديمة لم يمكن نقلها إلى سكان إفريقية الأصليين ، كذلك أخفقت محاولة الإسكندر نقل الحضارة اليونانية إلى أقوام شرقيين ولم تزدهر في مصر إلا بفضل رجال من أصل يوناني ، وعلى الرغم من اقتباس الرومان عن اليونان فإن قوتهم المُبدِعة لم تظهر إلا فيما يلائم عبقريتهم الخاصة في مجالات التنظيم الأمبراطوري والقانون والعمارة والتاريخ مثلاً . وهذا لا يمنع أن شيئاً من عناصر أية

حضارة ومقوِّماتها قد يؤثِّر في حضارة أخرى تالية لها ، وقد تستعير حضارة النتائج العلمية التي انتهت إليها الحركة العلمية في حضارة أخرى ولكن هذه الاستعارة لا تؤثِّر في حضارة الحضارة المستعيرة ، كما قد تستعير الحضارة المذاهب الدينية أو الفلسفية أو الأخلاقية أو الفنية من حضارة أخرى ولكنها تتخذها مادة تتناول منها ما يلائمها . فكل حضارة لا تستوعب إلا ما يوائم مزاجها وكيانها ، وتنفي ما ينافر طبيعتها واتجاهاتها .

والدور الأول من أدوار الحضارة أو عصرها القديم : هو الفترة التي يستغرقها ظهورها وتميّزها من جانب السلالة العنصرية التي تنتمي إليها، **والمرحلة الثانية : هي مرحلة بناء استقلالها السياسي والثقافي** ـ ويتخذ ذلك صورة الدولة الموحّدة أو الفدرالية وهو بمثابة **العصر الوسيط** ، **والمرحلة الأخيرة : هي مرحلة النضوج والازدهار أو العصر الحديث** ـ وفيه تحقِّق الحضارة كل إمكانياتها المُبدِعة وتستوفي إيجاد مثلها العليا للعدالة والحرية وتحسين أحوال الإنسان الفردية والاجتماعية . وينتهي هذا الدور حينما تستهلك قوى الثقافة المُبدِعة ، وهنا تعيش بعض الأمم متحجِّرة تنظر إلى تقاليدها باعتبارها مثلاً عليا خالدة ـ كما فعلت الصين ، أو تصل إلى متناقضات ومنازعات تصل بها إلى اليأس ـ مثل ما فعلت روما في عصر انتشار المسيحية . ويستغرق هذا الدور بين ٤ و٦ قرون ، على خلاف دور الإعداد والظهور الذي يقاس بآلاف السنين ، والدور الوسيط الذي يطول عهده كذلك ، وإن كان ليس هناك بالطبع ما يستوجب أن تكون الأدوار ثلاثة .

ولما كان العصران الأولّان هما عصرا تجمع القوى المُبدِعة وتنظيمها ، وعصر الازدهار هو عصر إنفاق هذه القوى المتجمِّعة بسخاء ، فإن الأخير لا يطول . **وقد حققت كل حضارة تاريخية مأثورة قيمة مُبدِعة عظيمة** : الحضارة اليونانية حقّقت الجمال ، والحضارة الرومانية حقّقت القانون والتنظيم السياسي ، والحضارات الساميّة حقّقت الدين ، والحضارة الصينية حقّقت التنظيم العملي النافع ، والحضارة الهندية حقّقت الخيال والتصوف ، والحضارة الأوروبية حقّقت

العلم . وهذا التحقيق له حدوده ونهايته التي تنجز معها الحضارة عملها ، ويصبح موتها بعده حتماً مقضياً ! على أن التقدّم الحقيقي ليس مستقيماً في خط واحد واتجاه معين ، وإنما هو في خطوط مستقيمة عدّة وحركات ذات اتجاهات كثيرة تشمل كل جهود البشرية . وتتعاون على هذا التقدّم متعدّد الاتّجاهات كلّ الحضارات العظيمة ، وبذلك لا تستطيع حضارة أن تزعم أنها خيرٌ من سابقاتها في كلّ وجوه تقدّمها . وفي اللحظة التي تبلغ فيه الحضارة أوجها يبدأ عهد الانحلال والسقوط ولكنه لا يكون ملحوظاً ، وأسبابه تأتي من داخل الحضارة ذاتها وهي كأساليب الشيخوخة غير معروفة . وكلّ حضارة تطبع ديانتها وفلسفتها ونظمها الاجتماعية بطابعها ، بل وتطبع علومها وصناعاتها . ولما كان الجمال ميزة الحضارة اليونانية،آثر أصحابها الطريقة الهندسية على الطريقة التحليلية في التفكير[1] .

ويسترعي النظر هذا الشبه القوي بين منزع دانيليفسكي الروسي ومنزع أوزوالد اشبنجلر Oswald Spengler الألماني (١٨٨٠ : ١٩٣٦ م) ، وإن كان الأخير أقوى منطقاً ، وبياناً . . .

إن ثمة شبح يسمى « التاريخ العام » بعصوره القديمة والوسطى والحديثة ، يُوهِمنا أن تاريخاً بعيداً حافلًا بالأحداث يمتدّ إلى عدة آلاف من السنين كتاريخ مصر أو الصين ، يمكن أن يُركَّز ويُضغط في بضعة حوادث عارضة مشتّتة ، بينما يتفتّح تاريخ عصر نابليون الذي لا يكاد يمتدّ إلى عشرات قليلة من السنين فيبدو أحفل ، وهكذا نؤمن بأن سرعة التاريخ القديم أبطأ من سرعة ماضينا القريب ! ويرى اشبنجلر أننا نقع فريسة الوهم أو الغرور ، وكما بدّد كوبرنيكوس وهم بطليموس في تصوير الأرض مركزاً للكون ، يجب تبديد الوهم السائد عن سموّ مكانة الحضارة اليونانية الرومانية أو الغربية عن الحضارات الهندية أو البابلية أو الصينية أو المصرية أو العربية أو المكسيكية ، فقد يكون العكس هو الصحيح !

---

(١) علي أدهم : روسيا والغرب ـ المجلة : القاهرة ع١٨/ يونيو سنة ١٩٥٨ .

وثمّة وهم آخر يُخيِّل إلينا أن التاريخ العام يسير في خطّ ممتدّ يمثل (إنسانية) واحدة تتقدّم باستمرار، في حين أن الوجود كائن عضوي معيَّنٌ في زمانه وصورته ومدة حياته وكلّ مظهر من مظاهر هذه الحياة بوساطة صفات النوع الذي ينتسب إليه ، فلا بدّ من وجود حدٍّ للنموّ في النبات والحيوان يتوقّف على صورته الباطنة ، ولكن التفاؤ ل الساذج لا يريد أن يُعمِّم ذلك على الإنسانية ! إن اشبنجلر يرى صورة التاريخ العام على شكل خط مستمرّ يتخذ مجراه في مسرح « قد اتّسع لعدد كبير من الحضارات العظمى، تنمو بقوة كونية في بطن بيئة هي بمثابة الأم لها، بها ترتبط كل واحدة منها طوال مدة وجودها، وتطبع كلٌّ منها صورتها الخاصة بها على مادتها وهي الإنسانية ، ولكلٍّ منها فكرتها وحياتها وإرادتها وشعورها وموتها الخاص بها . وللحضارات والشعوب واللغات والبيئات نموّ وشيخوخة ، كما أن للبلوط والصنوبر والأزهار والأغصان والأوراق نموّاً وشيخوخة ، ولكن ليس ثمة إنسانية تشيخ . ولكل حضارة إمكانيات تثبت وتتضح وتذبل وتفنى إلى غير عودة . وهناك كثير من فنون التجسيم وفنون الرسم والرياضيات والطبيعيات تختلف بعضها عن بعض تمام الاختلاف من حيث طبيعتها الباطنة وجوهرها ، ولكلٍّ منها حياتها المحدودة وكلٌّ منها مقفلة على نفسها ، كما أن لكل نوع من أنواع النبات أزهاره وثماره الخاصة به وله أسلوبه الخاص في النموّ والذبول . وهذه الحضارات ـ هذه الكائنات الحيّة إلى أعلى درجة ، تنمو في نبل من عدم الشعور بالغاية كأزهار الحقول » .

فالتاريخ إذن مكوّنٌ من كائنات عضوية بحتة هي الحضارات، وكلٌّ منها تشابه الكائن العضوي تمام التشابه **والتاريخ العام ترجمة حياة هذه الحضارات** . فإذا كان سياق الحياة واحداً بين الأفراد التي تدخل تحت نوع واحد ، فللحضارات جميعاً سياق واحد تسير عليه : « إنها تُولَد في اللحظة التي تستيقظ فيها روح كبيرة ، وتنفصل عن الحالة الروحية الأوّلية للطفولة الإنسانية الأبدية كما تنفصل الصورة عما ليس له صورة ، وكما ينبثق الحدّ والفناء من اللامحدود والبقاء ، وهي تنمو في تربة بيئية يمكن تحديدها تمام التحديد تظلّ مرتبطة ارتباط النبتة بالأرض التي تنمو فيها . وتموت الحضارة حينما تكون الروح قد حقّقت جميع ما بها

من إمكانيات ـ على هيئة صور وكلمات ومذاهب دينية ودول وعلوم ، ومن ثَمّ تعود إلى الحالة الروحية الأولية » .

ولمّا كانت الحضارة كالكائن العضوي الحي فإنها تمرّ بنفس أدواره في تطوّره : **طفولة وشباب ونضج وشيخوخة** ، أو ربيع وصيف وخريف وشتاء . ولكل حضارة أسلوبها المتميِّز في كل مظهر من مظاهرها من فن ودين وعلم وسياسة وتنظيم اجتماعي . وإذا كانت كل ورقة أو زهرة تُمثِّل في أطوار حياتها نفس أطوار الشجرة الضخمة إذ أن كل واحدة تحقِّق صورة النبات الكامنة فيها ، **فكلّ عبقري في حضارة يمثل في مجرى حياته وتطوّره الروحي مجرى حياة حضارته وتطوّرها الروحي** . ثم إن لكلّ حضارة ولكلّ دور من أدوارها ولكل مظهر أو فترة لازمة لها ضرورة باطنة جوهرية : « ميزة معيَّنة واحدة بالنسبة إلى جميع الحضارات ، تعود دائماً بقوة كقوة الرمز » . والظواهر التي تكشف عنها الحضارة الواحدة تناظر تماماً الظواهر التي تكشف عنها بقية الحضارات ، وإن من الممكن بالتالي أن يُعيَّن في كلّ الحضارات (تعاصر) بين أدوارها ومظاهرها بعضها بالنسبة لبعض ، أي تناظر ألوان التعبير من حيث الزمان الذي يُوجد فيه مظهر هذا التعبير واتّجاهه في الحضارات بعضها بالنسبة إلى بعض . إن علماء الحياة يميِّزون بين (**التماثل**) وهو التساوي في الوظائف ، و (**التوافق**) وهو التساوي في هيئة الأعضاء ومنشئها. **وقد استخدم المؤرخون منهج التماثل** : فقارنوا بوذا بالمسيح والمسيحية بالاشتراكية ، ولكنها مقارنات شعرية لا تصدر عن شعور عميق بسياق للتاريخ والضرورة العضوية في تركيبه . **أما منهج التوافق** : فتُمثِّله الظواهر المتوافقة بين الحضارات المختلفة ، مثل فنون التجسيم عند اليونان والموسيقى الآليّة في الحضارة الغربية أو أهرام الأسرة الرابعة والكاتدرائيات القوطية أو البوذية الهندية والرواقية الرومانية أو عصر بركليس والعصر الأموي . وقد أدخل اشبنجلر فكرة (**التعاصر**) وشرحها قائلاً : « إنني أنعت حادثين تاريخيين بأنهما متعاصران إذا كان كلٌّ في حضارته الخاصة يظهر إن شئت الدقة في أحوال واحدة نسبياً ، ويكون لهما بالتالي معنى مناظر تماماً » . فإذا ثبت أن تطوّر الرياضيات في الحضارة القديمة وتطوّرها في الحضارة الغربية متفقان تماماً ، فإن من الممكن القول بأن كلّاً

من : فيثاغورس وديكارت ، أو أفلاطون ولابلاس ، أو أرشميدس وجوس Gosse ـ متعاصر مع الآخر .

لقد ذهب اشبنجلر إلى أن كلّ **الظواهر والصور الدينية والفنية والعلمية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية متعاصرة بين جميع الحضارات في نشأتها وتطوّرها وفنائها** ، وأن **التركيب الباطن لأية حضارة هو عينه التركيب الباطن لكلّ الحضارات** . وبهذا يمكن تجاوز حدود الحاضر في التنبؤ بمستقبل أدوار الحضارات ، كما يمكن تحديد معالم الحضارات سحيقة البعد المجهولة باستخلاصها مما هو معلوم في عصورها . وهكذا أقام اشبنجلر مذهبه في التاريخ وفلسفته في الوجود على أساس من نظرة تركيبية شاملة. لقد رأى **أن جزءاً من التاريخ مهما تكن ضآلته لا يمكن أن يتّضح إلا إذا اتّضح التاريخ كلّه ، والتاريخ كلّه معناه الوجود العضوي الحي** . فالبحث في التاريخ لا يقوم إلا على أساس فلسفة في الوجود ، ويتحدّث اشبنجلر عن فلسفته فيقول : « رأيت فيضاً زاخراً من الروابط ، التي شعر بها بعض المؤرخين شعوراً واضحاً بعض الوضوح حيناً غامضاً في معظم الأحيان دون أن يصلوا إلى فهمها إطلاقاً ، **روابط بين صور فنون التجسيم والفنون العسكرية أو الإدارية** ، ورأيت **تشابهاً عميقاً بين الأشكال السياسية والرياضية في الحضارة الواحدة ، بين النظريات الدينية والصناعية ، بين الرياضيات والموسيقى وفنون التجسيم ، وبين صور الاقتصاد وصور المعرفة .** وتبيّنت في وضوح **الارتباط الروحي العميق بين أحداث النظريات الفيزيائية الكيميائية والتصوّرات الأسطورية الخاصة بالأجداد عند الجرمان ، والاتّفاق العام بين أسلوب المأساة والآليّة الديناميكية وتداول النقود في هذا العصر** ، والتشابه العام الذي قد يبدو في البدء غريباً ولكنه يبدو جليّاً بين المنظور في التصوير بالزيت والطباعة ونظام الائتمان والأسلحة النارية والموسيقى ذات الطباق من ناحية ، وبين التمثال العاري والمدينة القديمة والنقد اليوناني من ناحية أخرى باعتبارها ألواناً من التعبير عن روح واحدة لذات . ورأيت وراء هذا كله في فيض من النور أن هذه المجموعات القوية من المتشابهات في هيئتها ، والتي تُمثّل كل واحدة منها تمثيلاً رمزياً في الصورة العامة للتاريخ العام نوعاً إنسانياً خاصاً ـ رأيت أن هذه

المجموعات تُكوِّن بناء متناسب الأجزاء كل التناسب . وهذه النظرة المنظورية هي وحدها التي تستطيع أن تكشف عن سياق التاريخ وأسلوبه الخاص » .

وعن طريق هذه النظرة رأى اشبنجلر **في الحرب العالمية نوعاً من التحوّل التاريخي** ، له مكانة المُعيَّن من قبل ، المقدَّر وجوده في لحظته من تطور الحضارة الغربية . ثم عكف على تأمّل أحوال أوروبا في أوائل القرن العشرين ، فتوسّم في ملامحها **أزمة انحلال الحضارة الغربية القريب** : من مشاكل جمالية قامت حول الصورة والمادة والخط والمكان ، وما هو هندسي وما هو تصويري ، وفكرة الأسلوب ومعنى النزعة التأثّرية وموسيقى ڤاجنر . ومن انحلال في الفنّ وشكّ متزايد في قيمة العلم ، ومشكلات انتصار المدينة على الريف مثل هبوط النسل وهجرة الأرض واضطّراب مركز الأُجَراء ، والأزمات التي أصابت النزعة المادية والاشتراكية والنظم النيابية وموقف الفرد إزاء الدولة ومشكلة الملكية ومشكلة الزواج . ثم نتبيّن في ميدان العلوم الروحية الأعمال الضخمة التي قام بها علم النفس الاجتماعي في بحث الأساطير والعقائد ونشأة الفن والدين والفكر ـ مما صار يدرس بطريقة تاريخية شكلية ، وخضوع كل ما هو عصري للآلية . . ورأى اشبنجلر في هذا كلّه أعراض حالة خطيرة تعانيها الحضارة الأوروبية ، وأودع ذلك كتابه الضخم « انحدار الغرب » Decline of the West . والكتاب يبرز بجلاء اعتقاداً عميقاً لمؤلفه أن عذاب الحضارة الأوروبية اليوم ليس عذاب أزمة طارئة تزول يوماً ، وإنما هو عذاب كارثة هائلة تنهي مأساتها الطويلة الرائعة !

وإذا كانت الحضارات كائنات عضوية ، فإنها تمتاز بصفات الكائن العضوي الحيّ . **فلكلِّ حضارة كيانها المستقل المنعزل عن غيرها من الحضارات ، وكلٌّ منها يُكَوِّن وحدة أو دائرة مقفلة بنفسها** . وما يُشاهَد من تشابه في الموضوع بين حضارة وحضارة فهو تشابه في الظاهر ، **لأن كلّ حضارة تعبير عن روح ، والروح تختلف بين حضارة وحضارة** . وإذا اشتركت العناصر الخارجية المؤثِّرة في حضارتين تقبَّلت كل منهما هذه العناصر على نحو مباين كل المباينة للنحو الذي تتقبّل عليه الحضارة الأخرى هذه العناصر ، لأن كلًّا منهما لا يستطيع أن يهضم

هذه العناصر إلا إذا أحالها إلى طبيعتها . وهكذا تبطل أوهام المؤرِّخين عن التأثير والاستمرار والوحدة التاريخية ! إن اشبنجلر يقول : « إن كلّ علاقة يُعترف بها ليست استثناء فحسب ، بل هي أيضاً سوء فهم ! ولعلّ القوة الباطنة لحضارة من الحضارات لا تظهر بوضوح أكثر من ظهورها في هذا الفنّ من سوء الفهم المنظم ! فكلّما ازداد تمجيد المرء لمبادىء فكر أجنبي ازداد تشويهه لمعناه » ! إلا أن هناك ظاهرة في حياة الحضارات يسميها اشبنلجر **بالتشكّل الكاذب** : « إذ تنتشر حضارة قديمة على البقعة التي تُولد فيها حضارة جديدة انتشاراً قوياً يحول بين الحضارة الجديدة وبين التنفس والنموّ الطبيعي ، فلا تستطيع هذه أن تنمي صور تعبيرها الخالصة بل يُحال بينها وبين نضوج شعورها بذاتها . . . وكل ما ينبثق من أعماق هذه الروح الغضبى لا يلبث أن يُصبَّ في القوالب الفارغة التي تركتها هذه الحياة الأجنبية عنها ، وتتحجّر المشاعر الشابة الزاهرة في الآثار الهرمة الفانية ، وبدلاً من أن تتصاعد بفضل ما لها من قدرة ذاتية على النموّ بنفسها لا ينمو فيها غير الحقد الهائل الذي تحمله ضد القوة الأجنبية » ! ويضرب اشبنجلر مثالاً للتشكّل الكاذب بانتصار الحضارة اليونانية الرومانية وخنقها حضارة الشرق العربي بعد موقعة أكتيوم . على أن ظاهرة التشكل الكاذب لا تمتدّ إلى كلّ شيء في الحضارة الناشئة ، وإنما تتحقّق في بعض مظاهرها فحسب ، في حين تنمو بقية الصور نموها الطبيعي[١] .

وجاء أرنولد توينبي Arnold Toynbee البريطاني فأمضى أربعين عاماً في تأليف موسوعته التاريخية ١٩٢١ : ١٩٦١ م . An Introduction to History[٢]. وليست الدراسة التاريخية الواضحة المعالم عند توينبي هي الأمم والعصور ، لكنها المجتمعات أو الحضارات . وقد قسمها إلى **١٢ حضارة بقي منها ٥** هي : المسيحية الغربية،المسيحية الأرثذوكسية ـ وتجمعهما صلة البنوّة بالهيلينية والمينوية (كريت) ، **والمجتمع الاسلامي ـ وهو ثمرة اندماج المجتمعين الإيراني والعربي**

(١) د . عبد الرحمن بدوي : اشبنجلر ـ مكتبة النهضة : القاهرة ـ ص ٦٥ : ١٠٨ ، ٢٢٨ : ٢٣١ .

(٢) انظر ما سبق في هذا الكتاب عن أرنولد توينبي في سياق : التفسير الليبرالي للتاريخ ص ٤٦١ وما بعدها .

ووراءهما **المجتمع** السوري المتفرع عن **المجتمع السومري** ، والحضارة الهندية ، وحضارة الشرق الأقصى . وهناك مخلّفات المجتمعات المتحجِّرة ذات الشخصية غير المعّينة من اليهود والبارسيين . ويرى توينبي أن **للأحداث التاريخية جانبيها المادي والروحي** . ولا يقبل توينبي القول بأن ثمّة حضارة واحدة هي الحضارة الغربية ، أو أن مصر هي أصل جميع الحضارات ، **إنما هناك صلات بنوّة بين الحضارات** . لكن ثمّة ٦ مجتمعات فقط انبعثت من الحياة البدائية هي : المصرية ، السومرية ، المينوية ، الصينية ، اليابانية ، الإنديانية (بأمريكا الجنوبية) . ولا يرتبط التفوّق الروحي والذهني بلون البشرة ، كما أن البيئة لا تعتبر هي العامل الإيجابي في ايجاد الحضارة وإن كانت عاملاً عظيماً له خطره في التشكيل الثقافي . ذلك أنّه لا يزال هناك عامل سيكلوجي في طبيعته لا يمكن تحديده ، يستخلصه توينبي من استعراض الأساطير والأديان ، وهو أن **الانسان قد حقّق الحضارة استجابة لتحدّي موقف ذي صعوبة خاصة استثار الإنسان لبذل جهد لم يبذله من قبل** . وهكذا تُفسَّر بداية الحضارات على أساس أن الأحوال الصعبة أكثر من السهلة تُولِّد الأعمال المجيدة سواء في البيئة المادية أو البشرية ، فالأرض البكر تبرز استجابات أشد حيوية ، والهزيمة الساحقة الفجائية كفيلة باستثارة المهزوم لترتيب شؤونه والكرِّ على عدوِّه . وترتقي الحضارة حين تصبح الاستجابة لتحدٍّ معين ليست ناجحة في نفسها فحسب ، بل تستثير تحدّياً إضافياً يُقَابَل باستجابة أخرى ناجحة . **وثمّة نوعين من السيطرة المتزايدة على بيئة المجتمع الخارجية** : سيطرة على البيئة المباشرة عن طريق الفرد ، وأخرى على البيئة المادية عن طريق التحسين التكنولوجي . على أن قوام الارتقاء الحقيقي إنما يكون عن طريق « التسامي » بإطلاق طاقات المجتمع من عقالها للاستجابة للتحدّيات المنبعثة من داخل النفس أكثر منها من خارجها ، فهي روحانية الطابع . **ولا يتأتّى للكائنات البشرية أن تحقّق وجودها الحقيقي إلا بتفاعلها مع رفاقها** ، **وهنا يكون المجتمع ميدان عدد من الكائنات البشرية** ، **على أن الأفراد هم مصدر الفعل** ، لأن جميع **أسباب الارتقاء تنبعث من أفراد مبدعين أو أقليات صغيرة مبدعة قوامها الأفراد** .

فالمجتمع عند توينبي نظام للعلاقات بين الأفراد ، فهو لا يرضى بأن يكون

المجتمع مجرد حشد من ذرّات هم الأفراد ، ولا أن يكون الأفراد هم مجرّد خلايا في كائن حي هو المجتمـع . ويعمل الأفـراد على تحقيق إلهامهم وهـداية **مجتمعهم : إما** بتعريض الجميع للتجربة الواقعة التي أحالت الفرد مبدعاً ، أو محاكاة الناس لمظاهر الهداية الخارجية وهو طريق أكثر اختصاراً وشمولاً . **ويتمايز الأفراد في الارتقاء** نتيجة لتباين مدى الاستجابة في كل مرحلة ، **وكذلك تتمايز مصائر المجتمعات** ويتفوّق بعضها في الفن وبعضها في الـدين والآخر في الصناعة ، بيد أن غاية الحضارات تتماثل في جوهرها .

ويمكن إجمال آراء توينبي عن الانهيار الحضاري في : **إخفاق الطاقة الإبداعية في الأقلية المبدعة** وتحوّلها إلى أقلية مسيطرة ، وردّ أغلبية المجتمع على طغيان الأقلية بسحب ولائها والعدول عن محاكاتها مما يستتبع فقدان الثقة وضياع وحدة المجتمع . وهكذا ينصرف توينبي عن أفكار « الشيخوخة الكونية » والتحوّل الطبيعي من النشوء إلى النضوج إلى الانحلال ، وحتمية الانحدار الوراثي . ويرى توينبي أن **الحضارة تُصاب بالتحلّل أو التحجّر** ، ويضرب مثلاً من الحضارة المصرية بعد انهيار المجتمع المصري تحت العبء الجسيم الذي فرضه عليه بناة الأهرام ، وبعد اجتياز مراحل عصر الاضطرابات والدولة العالمية والفراغ ، نجد هذا المجتمع المشرف على الموت يضاعف فترة حياته . وإذا ما حسبنا عمر المجتمع المصري من لحظة رد فعله الذي استثاره صدّ الغزاة الهكسوس في إبان الربع الأول من القرن ١٦ ق . م حتى طمس آخر معالم الثقافة المصرية في القرن ٥ م ، نجد ألفي سنة تبلغ استدامتها مجموع طول ميلاد المجتمع المصري في ارتقائه وانهياره . بيد أن توينبي يعتبر حياة المجتمع المصري في شطرها الثاني صورة من الموت في الحياة .

ويعتبر **توينبي مقياس التحلل الحضاري هو انقسام الجسم الاجتماعي إلى كسور ثلاثة: أقلية مسيطرة فقدت طاقتها الإبداعية، وبروليتاريا داخلية من الجماهير المحكومة، وبروليتاريا خارجية من الشعوب المحيطة بالدولة المتربِّصة للانقضاض عليها** . أما الأقلية المسيطرة فتنشىء **دولة عالمية** ، بينما تستجيب البروليتاريا الداخلية لنداء الروح فتعتنق ديانة عالمية ، وتُؤلِّف البروليتاريا الخارجية

عصابات حربية بربرية تقدِّم ملاحم مثل الملاحم التي تُعزى إلى هوميروس : الإلياذة والأوديسة . وحين يطبق توينبي مقاييس التحلّل على المجتمع الغربي ، يرى في ظاهرة تقديس الدولة الإقليمية نذيراً رهيباً للغرب - إذ يراها قد صارت عقيدة دينية حقيقية للغالبية العظمى ، وقد كانت هذه العقيدة من قبل سبب انقضاء أجل ما لا يقل عن ١٤ حضارة من الحضارات الستة عشرة المنقضية إن لم يكن سبب انقضاء آجالها كلّها . ويرى توينبي أن أزمة المجتمع الغربي روحية لا مادية ، وأن الإنسان الغربي كرّس جهوده لزيادة رخائه المادي وحده . وهو يخلص إلى ضرورة تنظيم العالم على أساس دولي وحكومة عالمية تطبق نظاماً اشتراكياً عالمياً . إنه يقول : « إن التائهين في بيداء المجتمع الغربي قد انحرفوا عن طريق الرب الواحد الحق الذي آمن به أجدادهم ، أولئك الذين علّمتهم التجربة الواقعية بأن الدول الإقليمية كالكنائس الطائفية أوثان تجلب عبادتها الحرب لا السلام، وهذا ما يجعل التائهين يندفعون صوب التعلّق بهدف بديل هو النظم السياسية الشاذة »[1] .

التطور الحضاري من الناحية الجمالية :

حصر بعض المشتغلين بمقارنة الحضارات جهودهم في الناحية الجمالية ، وحاولوا أن يتعرّفوا على خطوات سير الحضارة ومستواها عن طريق الموازنة بين حركة سير الفنون المختلفة بها وحركة تقدم الفنون في الحضارات الغابرة ، وفي طليعتهم المؤرخ الانجليزي فلندرز بتري Flanders Petrie المتخصِّص في تاريخ مصر القديم ، وله كتيب عن « دورات الحضارة » . وعنده أن هناك تشابهاً ملحوظاً في تطور الفنون المختلفة في الحضارات المعروفة : فهي تبدأ من المرحلة البدائية حتى تبلغ أسمى درجات الحرية في التعبير ، وعنده أن أسبق الفنون في طريق التقدّم هو فن المعمار ويليه فن النحت ويتلوهما على التوالي فن التصوير

(١) توينبي : مختصر دراسة التاريخ - ترجمة فؤاد شبل ، شبل : فلسفة التاريخ عند توينبي - المجلة : القاهرة ع٥٨/ نوفمبر سنة ١٩٦١ ، خدّوري : التاريخ الحضاري عند توينبي : بيروت ، توينبي : الحضارة في الميزان - ترجمة محمد بدران - القاهرة .

وفن الأدب الموسيقي والفنون الآلية والعلم . وقد تناول بتري فكرته في عصور للحضارة المصرية وبعض عصور الحضارة اليونانية الرومانية والحضارة الأوروبية ، ووجد أن التتابع مطَّرِد فيها جميعها ، غير أنّ مثل هذه النظرات في الغالب تعزو إلى الحركات التاريخية والاجتماعية تناسقاً ليس مطَّرِداً ، ثم إن مسألة تحديد نقطة التحوّل في الفنون المختلفة ستظل مسألة قابلة للبحث . وبتري يقول عن الموسيقى مثلاً : « إن التقدّم في الموسيقى جِدُّ قريب من عصرنا إلى حدٍّ أنه من الصعب تقديره تقديراً خالياً من التحيّز . وربما نستطيع القول بأن هايدن كان لا يزال بدائياً معظم حياته ، ولكنه خطا أول خطوة نحو الحرية لأوّل مرّة في سيمفونياته العظيمة التي وضعها سنة ١٨٩٠ م . في حين أن بيتهوفن لا تظهر آثار البدائية في سيمفونياته إلا نادراً من سنة ١٧٩٦م ، ومن ثمّ ربّما أمكن اعتبار سنة ١٧٩٠م نقطة التحوّل » . وتحديد وقت انطلاق الموسيقى نحو حرية الإبداع لهايدن لا يرضى الكثيرين من العارفين بتاريخها . كذلك فإن تحديد بتري سنة ١٨٩٠م لانطلاق فنّ الآلات العملية ، وسنة ١٩١٠م لانطلاق العلم الأوروبي لم يصادف قبولاً ، ومعظم تحديدات بتري تبدو أنها تعتمد على وجهة نظر ذاتية .

ويرى بول ليجتي أن المعمار يزدهر قبل النحت ولا يسيران جنباً إلى جنب في كلّ العصور ،ثم يصل فن التصوير إلى أعلى مستوياته عند اضمحلال الحضارة . ففي الحضارة الأوروبية اتّسمت العصور الوسطى بأعظم تقدم في فنّ المعمار وفنّ النحت في حين ظل التصوير بدائياً ، وفي « عصر الإحياء » انتصر فنّ النحت المُكوِّن من المعمار والتصوير ممتزجيْن ، وفي العصر الحديث وصل فنّ التصوير إلى مستوى لم يبلغه قبل في حين لم يُنجَز شيء هام في النحت والمعمار . وفي الفنّ اليوناني ازدهر المعمار في القرون الأولى ، وجاءت تماثيل هارموديياس وأريستو جيتون إعلاناً عن عصر النحت (٥١٠ق.م) ، وقد بلغ القمة في عصر بركليس وانتهى سنة ٣٩٠ق. م بأعمال ميرون Muron وفيدياس Phidias وبولكليتس Polukleitos وغيرهم ، وبعد ذلك جاء عصر التصوير . وفي تاريخ مصر كان المعمار أعظم فنون الدولة القديمة ، وكان النحت فنّ الدول الوسطى ، وغلب التصوير على الدولة الحديثة . وعلى هذا النمط سار تاريخ الصين واليابان. ولكن ليجتى مع ذلك يلاحظ

الصفة الفنية الغالبة على كل حضارة : فالحضارة المصرية يغلب عليها المعمار ، في حين يغلب النحت على الحضارتين اليونانية والرومانية، ويغلب التصوير على الحضارات الحديثة . على أن التقدير الفني يخاطر حين يكون مؤسّساً على الذاتية، ومن الصعب استخلاص قانون عام مُطّرِد في كلّ الحضارات المعروفة . وقد ذهب **لابارد** إلى أن: فنّ الشرق ـ الهند ومصر وإيران والصين ـ معماري في الأغلب، وفنّ اليونان والرومان نحتي في الأغلب، وفنّ أوروبا المسيحية في العصر الوسيط تصويري في الأغلب ، أما فن العصر الحاضر فهو موسيقي في جوهره . كما ذهب إلى أن فنيّ النحت والتصوير يتّجهان إلى الإنسان المثالي أو الحقيقي ، بينما تتجه الموسيقى إلى دنيا الحسّ الخارجي ، ويستجيب فنّ المعمار لهذا كلّه .

ويبدو أن ليجتي ولابارد قد تأثّرا بفلسفة الجمال عند هيجل ، فتطوّر الفن عنده هو حركة تحقيق الذات في سير التاريخ أو تكشّف الفكرة أو العقل ، وهذا يجتاز **ثلاث مراحل لكلٍّ منها الفن الخاص بها : المرحلة الرمزية** حيث يكون الفنّ لا يزال يبحث عن التعبير الفني الصادق وما يزال في جوهره مجرّداً وغير محدّد فتسيطر المادة على الفكرة ولا تجد هذه التعبير الملائم في الصورة الحسيّة ـ ومن هنا يكون فن العصر الرمزي هو المعمار ، وتأتي **المرحلة الكلاسيكية** حيث يمتزج المُحتَوى بالصورة تماماً فتتوازن الفكرة والتعبير عنها ـ ويكون فنّ العصر هو النحت ، وأخيراً تجيء **المرحلة الرومانسية** فتمحو الاتّحاد التامّ بين الفكرة وحقيقتها ويختلّ التوازن من جديد لأن الفكرة اللانهائية تحاول أن تكون حرّة طليقة في الصور المحدودة للتعبير الحسّي الخارجي ومن ثم تُحلِّق الفكرة بكلٍّ لانهائيتها وتهبط الصورة الخارجية إلى مرتبة ثانوية ولا يجد العقل وهو المظهر الذاتي اللانهائي للفكرة التعبير الكامل في الفن الكلاسيكي المحدود ـ ويكون فن العصر الرومانسي هو التصوير وبوجه خاص الموسيقى والشعر . **على أن كلّ فنّ من الفنون في تطوّره يمر بهذه المراحل الثلاث** . ويرى هيجل أن فنّ الشرق ظلّ **رمزياً بوجه خاص ، بينما ظلّ فنّ اليونان والرومان كلاسيكياً ، والفن الوحيد الذي وصل إلى المرحلة الرومانسية هو الفنّ الأوروبي** .

ويذهب كومبارييه إلى أن الموسيقى تتخلّف دائماً عن سائر الفنون في التطوّر

الاجتماعي ، فموزار وبيتهوفن بعيدان عن تصوّر الحياة السائدة في عصرهما . وهكذا كانت الموسيقى متخلِّفة عن سائر الفنون في العصر الوسيط وعصر الإحياء وفي فجر القرن التاسع عشر . وقد ظهرت الرومانسية الأدبية في آخر القرن ١٨ م « ولم تكن الموسيقى أوّل صورة للروح الرومانسية ، وهي لم تستطع أن تستوعب الشعر الذي كان سائداً حولها ، والذي كان على ما يبدو يطلب مثل هذا الاستيعاب . لقد كانت الموسيقى متباطئة متردِّدة في ترك أجراسها وبلاغتها الرسمية وأبّهتها المسرحية ! وحقيقة أن الموسيقيين أمثال ليزور وكيروبيتي وسبونتيني يظهر في مؤلفاتهم أنهم على عتبة عالم جديد ، ولكن لا بدّ من استماع (السيمفونية الوهمية) سنة ١٨٣٠م و (روبرت الشيطان) سنة ١٨٣١م لكي نحسّ بالتغيير الواضح » ! على أن سوروكين يرى أن ما ذهب إليه كومباربيه لا يطَّرِد في سائر الحضارات ، فالعهد الكلاسيكي للموسيقى اليونانية سبق العهد الكلاسيكي للأدب اليوناني والنحت اليوناني بما يقرب من قرنين . وفي العصر الوسيط سبقت الموسيقى الكلاسيكية المعمار الكلاسيكي بعدّة قرون ، كما سبقت فلسفة ألبرت ماجناس وسانت توماس . ويعاصر عصر الموسيقى الكلاسيكي المتأخِّر الذي تألّق فيه باخ وهاندل وموزار وهايدن وبيتهوفن عصر الأدب الكلاسيكي الألماني الذي تألّق فيه لسنج وشلر وجوته وكانت . ولا يمكن القول بتأخّر العصر الرومانسي للموسيقى عن العصر الرومانسي للأدب والتصوير فقد كان في أعمال بيتهوفن نزعة رومانسية قوية وكان فيبر معاصراً لديلاكروا ، وكان شوبان ومندلسون وبرليوز معاصرين وسابقين بالنسبة لهايني وهيجل وشوبنهاور . وقد ذهب الإيطالي دي سانكينر والفرنسي برونتيير إلى أن الأدب يتقدّم سائر الفنون ويسبقها في مراحل التغيّر ، وأنّ الموسيقى أشدّ الفنون تخلّفاً ، ولكن هذا كان موضع نقد . ولعلّ التعرّف على العلاقة المُتَبادَلة بين الفن والمجتمع يعين على نفاذ النظر إلى طبيعة الفنون وخصائصها ، فقد يكون التصوير أقرب إلى النزعة الفردية بينما تستلزم طبيعة المعمار اندماجاً جماعياً ، وقد يكون التصوير رسالة الفرد إلى القلّة في حين أن المعمار رسالة الكثرة إلى الكثرة ، كما أن التصوير أصلح لتصيّد

لمحات التغيّر فهو بطبيعته دائم الحركة تقدّمي في حين يشدّ المعمار قوانين وتقاليد أرسى وأرسخ . وتحاول النظرات والنظريات أن تعمل جاهدة على تنظيم الحقائق المكدّسة والمعلومات المتكاثرة حتى تسلكها في نسق واطّراد ، ولكنها لا تزال أعجز عن الإحاطة في استقراء الماضي ، فضلاً عن التنبّؤ بأسرار المستقبل(١) .

الدين والتاريخ :

كان الدين محور التاريخ عند الإغريق والرومان ، وعند اليهود والمسيحيين . وتسود بين الباحثين وجهة تذهب إلى أن التفسير الديني يدير التاريخ على فرد أو جماعة تصطفيه العناية الالهية ، ويكون النجاح والفشل غير مرتبط بصواب البشر وخطئهم ولكن بمشيئة الله ، ويصبح الماضي والحاضر والمستقبل مُوَجَّهاً لصالح فرد أو جماعة أو دين بصرف النظر عن أية عوامل جغرافية أو اجتماعية أو اقتصادية .

وبالنسبة للتاريخ الاسلامي لم يخل الأمر ممن هالتهم الانتصارات الضخمة فلم يروا فيها إلا دفعة إلٓهية خارجة عن نطاق البشر ، ولم تنصرف أذهانهم إلى دراسة الظروف التي صاحبت قيام الإسلام وحدوث انتصاراته . . . ولكن هذا الغلوّ لم يصل إلى حدّ الشطط !

ذلك أن الإسلام ما فتىء كتابه يؤكّد للمسلمين إن رسول الله نفسه لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضراً: « ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسّني السوء » [الأعراف : ١٨٨] ، ولقد ناله الأذى وأصابته الجراح كأي إنسان .

كذلك علّم الدين المسلمين أن انتصار الدين مرجعه إلى كفاح المؤمنين لا إلى تدخل رب العالمين ﴿ وذلك ولو شاء الله لانتصر منهم ، ولكن ليبلو بعضكم ببعض ﴾ [محمد : ٤] . لذلك لا يكون ثمّة عجب في أعينهم أن تصيبهم القروح والجروح ، ويتأرجح خطهم البياني بين الصعود والهبوط بما كسبت أيديهم ﴿ إن يمسسكم قرح فقد مسّ القوم قرح مثله ، وتلك الأيام نداولها بين الناس ،

---

(١) علي أدهم : التفسير الجمالي للتاريخ ـ المجلة : القاهرة ـ ع ١٩/ يونيو ١٩٥٨ .

وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء ، والله لا يحب الظالمين ﴾ [آل عمران : ١٤٠] .

إن النجاح يعتمد على الكفاح ، والاتّباع يقوم على الاقتناع . . . ومن ثمّ توارت المعجزات في سيرة هذا الدين ، ولم يصبح لها دورها القديم الذي أدّته في الدعاية والإعلان ، وأتت المعجزة الأساسية للإسلام في كتاب .

ولئن كان الدين قد انتفع في انتشاره من وسائل أخرى ـ كقوة العرف الاجتماعي والسلطان السياسي والحماية العسكرية ، فإن كلّ هذه الوسائل البشرية لا تدخل تحت باب الخوارق والمستحيلات ، ثم هي بعد ذلك تالية في الزمن والمكانة للإقناع ـ والإقناع وحده! فلولا صلاحية هذا الدين في ذاته، لما وجد الأيدي التي تحمل السيوف وتقيم الدول وتتعاون على البرّ والتقوى ، ولولا هذه الصلاحية لما بقي الدين بعد أن تنتهي مهمة السيف وينجح قيام الدولة ، ولكان نجاح المسلمين في الوصول إلى الحكم مقروناً بفشلهم في المحافظة عليه والتوفيق فيه ، فإذا غابت القوة السياسية والحربية عنهم كان سقوط عقيدتهم ـ ما دامت تفتقد الصلاحية الذاتية للبقاء ـ أمراً مقضيّاً ! وهذا ما لم يحدث في واقع التاريخ ، فقد بقي الإسلام والمسلمون بعد سقوط الخلافة وضعف قوّته السياسية والعسكرية ، وتوالي هجمات الصليبيين فالتتار فالاستعمار الغربي بكلّ دوله وقواه وفي كلّ الميادين . . . . وما كاد المسلمون يستطيعون التقاط أنفاسهم بعد الفتن والبلايا المهلكة ، حتى عادت أمارات « الصحوة » الإسلامية بادية للعيان للعالم كله في كلّ مجال !

ونحن نرى في ثنايا القرآن والسنّة هدي الإسلام في اتّخاذ الأسباب والانتفاع من سنّة الكون . . . . فاختيار صاحب الرسالة يقول عنه القرآن أنه لم يقع عبثاً : ﴿ الله أعلم حيث يجعل رسالته ﴾ [الأنعام : ١٢٤] . . . إنه اختيار لأسباب معلومة : **وتستطيع أن تُدرج تحتها أسباباً تتعلّق بشخص الرسول في نفسه وعقله وبدنه ، وأسباباً تتعلق ببيئته وأسرته وقبيلته وقومه وبلده ـ إلى غير ذلك من الظروف الطبيعية والاجتماعية والفكرية** .

وأنت ترى في سيرة رسول الاسلام معالم خطّة تعتمد على الزمن ، وتقدِّر

الظروف والإمكـانات ، وتتبصّر عوامل النجاح والفشل . . . الدعوة الخاصة ثم الدعوة العامة ، مكة ثم المدينة ، السلم ثم الحرب، العرض على القبائل ثم مكاتبة الملوك ، العقيدة ثم الشريعة ، والتدرّج والنسخ في هذه الشريعة ـ كل هذه معالم خطّة تقوم على تقصّي الأسباب والعوامل ، لا الغفلة عن الواقع بدعوى الاعتماد على المشيئة والعناية !

وبـعـد :

فأي هذه المذاهب في تفسير التاريخ يطمئن إليها العقل ويستريح ؟

أراها كلّها لم تخلُ من جانب من الحقّ ، وأن الحقّ كلّ الحقّ في الجمع بينها !

ويمكن أن نلحظ في تاريخ الإسلام عمل كلّ المؤثّرات ونشاط العوامل المتباينة معاً ، وهو قابل للانتفاع من مختلف التفسيرات . . .

فنلمح في نجاح الدعوة الإسلامية ثم الدولة الإسلامية أثر : البيئة . . .

فقد كانت الجزيرة العربية مركزاً وسطاً لأمةٍ وسطٍ ، وكانت بطبيعتها تُرشّح للاتصال بما حولها ، وطالما عرفت التنقّل والهجرة ، والاتصال والانتقال من مقوّمات (العالمية) التي تنشدها أي عقيدة أو فكرة . كذلك أتاحت ظروف الجزيرة الطبيعية والاجتماعية والفكرية فرصة التربية الهادئة في وحدة صغيرة ، والفصول المكتظة بالتلاميذ تعوق الإفادة من الدروس وتعرقل التحصيل ! ولم يكن في تلك الصحراء وقتها ما يغري القوى السياسية الضخمة الموجودة في العالم وقتذاك كي تغزوها وتتملّكها ، فبرئت ـ في قلبها ومعظم جهاتها ـ من مذلّة التسلّط الدخيل . وفي الوقت نفسه لم تكن بيئتها الداخلية تحقّق الأمن الذي كفلته سلامة الحدود من الغارات الأجنبية ، فكانت الحروب الأهلية تدريباً وإعداداً ، انتفعت به الرسالة في جهادها ، فلم ترث أمّة قد أوهنها السلم ورَنّحتها الدعة ـ ما دام لا بدّ ـ وفقاً لسنن الله في البشر ودفعه بعضهم ببعض ـ أن يكون قتال !

واستفادت الرسالة من الأمة العربية بحكم ظروفها التاريخية لا نتيجة إحدى مقولات الحتميّة العنصرية ، فليس للعرب سيادة وتفوّق بين السلالات ، فالدماء

والأنساب مشاعة في الناس ما تعارفوا أو تعاملوا وتصاهروا ، ولكن الظروف الجغرافية والثقافية خلعت على العرب تكويناً نفسياً وعقلياً واجتماعياً استفاد منه الإسلام . . . . كانوا أذكياء ، لديهم ثقافة متميِّزة رفيعة في الشعر ، ولهم ذوق في التربية ـ يرسلون أولادهم للبادية في سنّ معيّنة لأن هذا أنجب لهم ، ويحرصون على مكارم الأخلاق . وتخلّلت حياتهم القبلية مجامع في أسواق عكاظ وذي المجاز ، ومواسم الحج ، وأحلاف معقودة زانها (حلف الفضول) الذي قام لنصرة المظلوم !

لكن العرب كانوا في سوادهم أميين ، ولم تكن لهم دولة قائمة ، ولا مدنية ضاربة ، والمدنية أخصّ من الحضارة . . . كانوا مادة خاماً بالنسبة (للشكل) ، لكن مادتهم صالحة كلّ الصلاحية للبناء من جهة (الموضوع) !

وكان للعرب إيجابيات في تكوينهم النفسي بوجه عام ، سواء أكان فطرياً أم مكتسباً ، وراثياً أو بيئياً . . وهذا التكوين أمدّ الرسالة بفضائل العرب ، وجنّد تلك الفضائل لخدمة الإسلام .

ولا نغفل العوامل الاقتصادية . . . لو كان العرب مجتمعاً زراعياً لتثاقلوا إلى الأرض وارتبطوا بالمحراث . فمن طبيعة الزراعة الاستقرار لأن النبات لا ينمو ويُغِلّ إلا بعد لأي وعناء ، وأفق الزراعة محلّي ضيق محصور ـ كلٌّ في حقله تفصله عن زميله في الحقل أبعاد وعن الحقول الأخرى ثم القرى الأخرى مسافات أكبر وفواصل أكثر .

لكن العرب كانوا مجتمعاً رعوياً تجارياً ، أي كانوا مجتمعاً متحرِّكاً . . ولا بدّ للرسالة من حركة . وكان العرب شعباً فقيراً فنشط إلى الهجرة والكفاح ، لم يجد ما يربطه ويقيِّده ويغلّله . ولربما وجد البعض في نفوسهم التطلّع للغنيمة والمجد .

كل هذه العوامل كانت تنتظر القيادة . . . . . فجاء محمد : له شرف النسب في مجتمع قبلي يتفاخر بالأنساب ، مع بعد عن الثراء قرّبه إلى قلوب عامة الناس . وهو من بني هاشم الذين تصلهم وشائج بالكعبة والدين ، ويربطهم المعاش بالرعي والتجارة ، فتجمعت له خبرات ، وسافر فازدادت معارفه وخبراته ، وتعبّد واختلى فقويت روحه وتعمّق فكره على نور تأملاته . وتزوج في سنٍّ مناسبة زواجاً ملائماً

موفّقاً . فاجتمعت له الظروف لكي يكون الرجل الملائم لتلك المهمة التاريخية الكبرى !

ولم تكن هذه القيادة لِتُؤتي الخير المنتظر على يديها ، لولا ما تجمّع تحت يدها من مقوِّمات وأسباب ، وفي الوقت نفسه كانت هذه الركائز كامنة حتى صادفت الزعامة التي تستنهضها . وكان نجاح هذه القيادة موافقاً للسنن ، سائراً على الأسباب . . . وحين نزلت الملائكة في أول اصطدام كبير كانوا مدداً معنوياً بصفة أساسية : ﴿ وما جعله الله إلا بشرى لكم ، ولتطمئن قلوبكم به ، وما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم ﴾ . [آل عمران : ١٢٦] .

وأدت عوامل قائمة إلى سقوط دولة الفرس فسقطت ، ولم تتوافر هذه العوامل لسقوط دولة الروم فبقيت ، واستعصت على السقوط قرابة ألف عام . . . ولو كانت القضية مجرّد تدخّل من جانب الله لتأييد عباده وجنده لما أعجز الله سبحانه الروم كما لم يعجزه الفرس ، ولكن الله خلق كل شيء فقدّره تقديراً ، وكلّ شيء عنده بمقدار !

غير أن العوامل توافرت لتتطاير من امبراطورية الروم الشام ومصر وشمال إفريقية ، فزالت هذه الدرر من تاج الأمبراطورية .

فالقيادة وجدت من هو أهل لها ، ووجدت الظروف المواتية لها . . . وأما صلاحية هذه القيادة نفسها في ذاتها فأمر الحديث فيه يطول ، وكتب السيرة مرجعة ففيها التفصيل .

لا يمكن لواحدة من هذه النظريات إذن أن تستقلّ بتفسير التاريخ . .

وعلينا ألا ننسى لحظة أن التاريخ يختلف عن العلوم الطبيعية . . **إنه علم نقد لا علم ملاحظة وتجربة ، وتعميماته متّصلة بعالم الإنسان ـ بعقله وإرادته ـ لا بعالم المادة ، فلن يتسنّى لها اصطناع قوانين تحظى من الدقة والعموم بما يؤهّلها تماماً لانطباق مدلول لفظ (قانون) عليها** ، فلا غرو أن تتكون نتيجة الفتوح العلمية الحديثة في دراسة التاريخ هي عدم مسايرة المحاولات المسرفة التي أراد بها أصحابها ـ **من لدن سانت أوغسطين إلى هيجل** ـ تحديد أساس عام واحد بعينه تدور عليه فلسفة التاريخ[1] .

---

(١) هرنشو : علم التاريخ ـ ترجمة العبادي ص ١٥٢ ، ١٨٢ .

ويقول كارل بوبر Karl Popper : « ذهبت جماعة من أصحاب المذهب التاريخي إلى أن التاريخ لمّا كان لا يكتفي بتعداد الوقائع بل يحاول سلكها في نوع من الترابط (العِلّي) ، فواجبه أن يهتمّ بصياغة القوانين التاريخية ، من حيث أن العلوم في أساسها تفيد التعيين بوساطة القانون . وذهبت جماعة أخرى من التاريخيين إلى أن الحوادث (الفذّة) نفسها ، وهي التي لا تقع إلا مرة واحدة وليس لها صفة من صفات العموم ، قد تكون عِلّة في وقوع غيرها من الحوادث ، وأن هذا النوع من (العِلّية) هو الذي يهتمّ به التاريخ . وباستطاعتنا أن نتبيّن الآن أن هاتين الجماعتين كانتا معاً على شيء من الصواب وشيء من الخطأ ، **فالقوانين الكلية والحوادث المفردة ضرورية جميعاً في كلّ تفسير (عِلّي)** . ولكننا إذا خرجنا عن نطاق العلوم النظرية وجدنا القوانين الكلية لا تحظى بغير الاهتمام القليل في غالب الأحيان . ويفضي بنا هذا إلى المسألة المتصلة بما للحوادث التاريخية من طابع فذّ ، فنحن إذا كنا معنيين بتفسير الحوادث النموذجية تفسيراً تاريخياً فلا مفرّ لنا من النظر إليها بوصفها نموذجية ، أي باعتبارها مُندرِجة في أنواع أو فئات من الحوادث فبهذا وحده يمكن تطبيق المنهج الاستنباطي في التفسير (العِلّي) . **ولكن التاريخ لا يهتمّ فقط بتفسير الحوادث المعيّنة بل يهتمّ أيضاً بوصف الحادث المعيّن** من حيث هو كذلك ، إذ لا شك أن وصف الحوادث الهامة بما لها من طابع خاص أو فذّ هو من أعظم مهام علم التاريخ ، ومثل هذا الوصف يشمل الأمور التي لا يحاول التاريخ تفسيرها تفسيراً (عِلّياً) - كالحوادث (العَرَضية) التي لا تتصل فيما بينها اتصالاً (عِلّياً) . **وهاتان المهمّتان اللتّان تكفّل التاريخ بالقيام بهما - أعني الكشف عن خيوط الاتصال (العِلّي) ، ووصف الطريق (العرضية) التي تشابكت بها هذه الخيوط - هما مهمّتان ضروريّتان وكلّ منهما تُكمِّل الأخرى** ، فحيناً يمكن اعتبار الحادث الواحد نموذجياً - وذلك من وجهة نظر تفسيره (العِلّي) ، وحيناً آخر يعتبر حادثاً فذّاً » .

ويشير بوبر إلى أن اعتناق تولستوي للمذهب التاريخي **كان ردّاً على منهج في التاريخ يُسلِّم ضمناً بصحة مبدأ الزعامة أو الرجل العظيم** .

« ومن حق التاريخيين أن يشعروا بأن للمنهج الساذج الذي ينظر إلى التاريخ

باعتباره قصة الطغاة العظام والجنرالات العظام بديلاً أفضل منه ، وهذا الشعور هو مصدر الجاذبية في قولهم **بالأرواح ـ كروح العصر أو روح الأمة** ، ولكنني لست أعطف على هذه الأرواح لا في صورتها الأصلية المثالية ولا في تجسّماتها الديالكتيكية والمادية ، وإن كنت أشعر بأنها تسير إلى نوع من الفراغ لا بدّ لعلم الاجتماع من أن يملأه بشيء مقبول ـ شيء يشبه أن يكون تحليلاً للمشكلات التي تنشأ في إطار معيّن من التقاليد ، كما أنها بحاجة إلى شيء يشبه أن يكون تحليلاً للحركات الاجتماعية . نحن محتاجون إلى دراسات تعتمد على الفردية المنهجية في معالجتها للنظم الاجتماعية التي تنتشر عن طريقها الأفكار فتأسر الأفراد ، ودراسات للطريقة التي يمكن بها خلق التقاليد والطريقة التي تحيا بها التقاليد ثم تموت . أي أن النماذج النُظُمِية التي تُمَثِّل بها الكائنات الجماعية ـ كالأمم أو الحكومات أو الأسواق ـ يجب أن تُكمِّلها نماذج للمواقف السياسية والحركات الاجتماعية كالتقدّم العلمي والصناعي . وهذه النماذج يمكن للمؤرِّخين استخدامها في التفسير بالإضافة إلى القوانين الأخرى التي يعتمدون عليها . ولكن هذا وحده لا يرضي جميع حاجات المذهب التاريخي .

« وإذا نظرنا إلى العلوم التاريخية في ضوء المقارنة مع العلوم النظرية تبيّن لنا صعوبة موقفها نتيجة إهمالها القوانين الكلّية . **ولما كانت القوانين الكليّة في التاريخ قليلة الشأن أكثر الأمر ، ولا يكون استخدامها عن وعي ، وليس باستطاعتها أن تقوم بهذه الوظيفة ،** فلا بدّ من أن يضطلع بها شيء آخر. ولا شكّ أن التاريخ مستحيل بدون وجهة نظر ، وعلم التاريخ كالعلوم الطبيعية يجب أن يكون **انتخابياً في اختيار وقائعه** وإلا خنقه سيل الوقائع المجدبة التي لا تربطها رابطة! ولا جدوى من محاولة تعقّب العلل في الماضي البعيد، لأن وراء كلّ معلول عيني واحد نبدأ منه عدداً هائلاً من العلل الجزئية المختلفة ـ أي أن وراءه كثرة بالغة التعقيد من الشروط الأوليّة التي لا يحظى معظمها إلا بالقليل من اهتمامنا . ولا مخرج من هذه الصعوبة في رأيي إلا بأن نقصد في كتابتنا للتاريخ إلى **اتّخاذ وجهة نظر انتخابية نتصوّرها أولاً** ـ أي أن نكتب التاريخ الذي يهمُّنا كتابته ! وليس يعني هذا ترتيب الوقائع حتى تلائم الإطار الفكري الذي تصوّرناه أولاً ، ولا يعني إهمال الوقائع

التي لا نجد لها مكاناً في ذلك الإطار ، بل يجب أن نمتحن كل البيّنات المتصلة بوجهة نظرنا امتحاناً مدققاً موضوعياً ، ولكن لا حاجة بنا إلى البحث عن كل الوقائع والصفات التي لا صلة لها بوجهة نظرنا . ومثل هذه الطرق الانتخابية تُؤدِّي في دراستنا للتاريخ وظائف مماثلة من بعض الوجوه للوظائف التي تُؤدِّيها النظريات في العلم . ولهذا السبب كثيراً ما فُهمت على أنها نظريات ، والحق أن هذه الطرق تحتوي بالفعل على بعض الأفكار النادرة التي يمكن وضعها في صيغة فروض قابلة للاختبار ـ وهي إما فروض مخصوصة أو كليّة ، **ولكن الغالب على هذه الطرق أو وجهات النظر التاريخية أنها لا يمكن اختبارها**، إذ أنها لا تقبل التفنيد، فكلّ الشواهد التي يبدو أنها تُؤيِّدها لا قيمة لها ولو بلغت نجوم السماء عدداً ! مثل هذه النظرة الانتخابية أو هذه البؤرة التي نُركِّز فيها اهتمامنا التاريخي ، إذا كان يُستَحَلُّ التعبير عنها في صورة فرض قابل للاختبار فنحن نطلق عليها عبارة (**التأويل التاريخي**). **وخطأ المذهب التاريخي أنّه يفهم هذه التأويلات خطأ على أنها نظريات** . فمن الممكن مثلاً تأويل التاريخ باعتباره تاريخ الصراع بين الطبقات ، أو تاريخ الصراع بين الأجناس البشرية من أجل السيادة ، أو تاريخ الصراع بين الأفكار الدينية ، أو بين المجتمع المفتوح والمجتمع المقفل ، أو تاريخ التقدم العلمي والصناعي ـ كل هذه وجهات نظر تزيد أو تنقص في أهميتها ، **ولا اعتراض عليها من حيث هي تأويلات . ولكن التاريخيين لا يعرضونها كذلك ، ولا يرون أن هناك بالضرورة كثرة من التأويلات المتساوية في أساسها من حيث قدرتها على الإيحاء ومن حيث افتقارها إلى الإلزام ـ وإن تفاوتت في الخصوبة ، وإنما هم يعرضون هذه التأويلات على أنها مذاهب أو نظريات** . فيُقرِّرُون مثلاً ان كلّ تاريخ هـو تاريخ الصراع بين الطبقات وما إلى ذلك ، وإذا ما تبيّنوا كثرة من الوقائع يمكن تنظيمها وتأويلها في ضوء وجهة النظر التي يأخذون بها فهموا خطأ أنه تأييد لمذهبهم . **ومن ناحية أخرى فالمؤرِّخون الكلاسيكيون الذين يعارضون هذا الاتّجاه قد يقعون في خطأ من نوع آخر ، فلأنهم يستهدفون الموضوعية في أبحاثهم قد يشعرون بضرورة اجتنابهم كل وجهة نظر انتخابية ، ولكن لما كان ذلك مستحيلاً فهم غالباً ما يأخذون وجهات نظر لا يشعرون بها ، وفي هذا ما لا**

بدّ من أن يفسد عليهم شغبهم في طلب الموضوعية . ولا مخرج لنا بالطبع من المأزق إلا بأن نُبيِّن **ضرورة اتخاذنا وجهة نظر ما نفصح عنها بوضوح ، ثم لا يغيب عن إدراكنا أبداً أنها ليست إلا وجهة واحدة من وجهات كثيرة غيرها** ، وأنها حتى إذا بلغت إلى مرتبة النظرية فلا يمكن اختبارها[1] » .

حقّاً لقد أبرز بوبر الصعوبات التي تعترض محاولات تفسير التاريخ واصطناع قوانين ونظريات عامة تتبعها أحداثه باطّراد . لكن بديل بوبر المقترح : « المنهج الانتخابي » حافل بالصعوبات أيضاً !

وبرتراند راسل Bertrand Russel هو الآخر لا يؤمن بوجود فلسفة للتاريخ ، ويشكّ في الجهود التي بُذلت لذلك منذ عهد القديس أوغسطين إلى توينبي ، وله رسالة « كيف نقرأ التاريخ ونفهمه » ومحاضرة « التاريخ باعتباره فناً » . وهو يقول بصراحة : « **الرجال الذين يصنعون فلسفات للتاريخ يمكن أن نستبعدهم باعتبارهم مبتدعي أساطير** » !

والواقع أن فلسفة التاريخ لم تكن من الموضوعات التي يميل إليها الفلاسفة الرياضيون وعلى رأسهم ديكارت ، وكان معظم اتجاه الفلاسفة البريطانيين منصرفاً للعلوم الطبيعية يتّخذون منها مادة دراستهم ومعيار قبولهم ورفضهم . وبينما عُني الفلاسفة الألمان والإيطاليون ببحث مشكلات المعرفة التاريخية ، عُني الفلاسفة البريطانيون بمشكلات التحليل الفلسفي لطبيعة تحصيل المعرفة العلمية أو السلوك الأخلاقي ، وإن كانت جهود المفكر الأسكتلندي روبرت فلنت Flint في أواخر القرن التاسع عشر وكولنجوود في النصف الأول من القرن ٢٠ م قد أوجدت اهتماماً ببحث مشكلات فلسفة التاريخ بين المفكرين البريطانيين .

ويضع راسل التاريخ في مصاف الموسيقى والتصوير والشعر ، لا بد أن تُستشعر فيها المتعة للإفادة منها . وهو يقسم التاريخ إلى : **تاريخ على المدى الواسع** يعين على فهم تقدّم العالم حتى بلغ مستواه الراهن ، **وتاريخ على المدى المحدود** يعين على التعرّف

---

(١) كارل بوبر : عقم المذهب التاريخي ـ ترجمة د . عبد الحميد صبره ـ الاسكندرية ص ١٧٢ : ١٨١ .

على الكثير عن الممتازين من الرجال والنساء وتوسيع آفاق معرفتنا بالنفس الإنسانية . **ولكن التاريخ لا ينتج لنا استخلاص فلسفة للتاريخ** . وبعض الذين يكتبون التاريخ على مدى واسع تُحرِّكهم رغبة في أن يثبتوا وجود فلسفة للتاريخ ويخالون أنهم قد اهتدوا إلى معرفة القانون الذي تتبعه الحوادث البشرية في تقدّمها ، فأشهر المحاولات محاولات هيجل وماركس واشبنجلر ومفسِّري رسالة (الهرم الأكبر) المقدسة ! وقد وُضعت مؤلَّفات ضخمة عن الهرم الأكبر تُبيِّن أنه قد يتنبَّأ بموجز حوادث التاريخ البارزة منذ عصر بنائه إلى وقت طبع تلك المؤلّفات ! ونظرية هيجل لا تقل عن ذلك إيغالاً ، وعنده أن هناك شيئاً يطلق عليه اسم (الفكرة) تجاهد أبداً لتصير (الفكرة المطلقة)، وتتجسّم الفكرة أولاً في (أمة) ثم تنتقل الى أخرى،وهي تفضّل رجال الحرب وتتجه دائماً نحو الغرب ، والفكرة المطلقة بعد طوافها حول العالم تتحقّق وتكون السعادة بعد ذلك من نصيب الإنسان !

في رأي راسل أن اشبنجلر قد أعاد فكرة الرواقيين في « الأدوار المتعاقبة » ـ وهي تجعل الجهود البشرية باطلة . فهناك سلسلة حضارات كل منها تعيد قالب الحضارة السابقة ، وكلّ حضارة تصل في بطء إلى درجة النضج ثم تأخذ في الانهيار المحتوم . ويرى راسل أن اشبنجلر لم يستوفِ ما يكفي من شواهد الحضارات القديمة لتأييد استنتاجاته ، كما أنه يتجاهل طرافة مستحدثات العلم الحديث وإمكان قيام حكومة عالمية . ويرى راسل أن **متعة التاريخ في التعرّف على العصر معرفة وافية ، وللتاريخ قيمة لا تُقدَّر في توسيع نطاق معرفتنا بالنفس الإنسانية** ، **لأنه** يرينا كيف يُنتظر أن يتصرَّف الإنسان في المواقف الجديدة . وهو يُوصي بقراءة المذكِّرات والرسائل التي كتبها بعض من عاشوا في عصر من العصور بعد أن نكون قد كوَّنا لأنفسنا صورة عامة من عصرهم . **وراسل يشكّ في أن التاريخ علم** « ومهما تكن المحاولات لجعل التاريخ فناً فإنه لا بد من أن يكون ملاك الأمر محاولة جعله مطابقاً للواقع ، والاتّفاق مع الواقع من قواعد الفن لكنه في حدِّ ذاته لا يخلع على التاريخ الإجادة الفنية . . . ولكن التاريخ لا يمكن أن يكون جديراً بالثناء إلا إذا بذل المؤرِّخ جهده في أن يكون أميناً وازاء الحقائق

الواقعة » . وراسل هنا لم يأتِ بجديد . وهو **يقول عن (العِلِّية) في التاريخ** : « يحاول التاريخ أن يكشف قوانين العِلِّية التي تربط الحقائق المختلفة بعضها ببعض بطريقة العلوم الطبيعية في كشف العلاقات المتبادلة بين الحقائق ، ولكني لا أحسب هذه المحاولة الشيء الذي يمنح الدراسات التاريخية أعظم قيمة لها . **ومعظم قيمة التاريخ تذهب هباء إذا كنا لا نحفل بالحوادث التي وقعت في حدّ ذاتها ، ولست أقصد أن أنكر أن من الخير كشف علاقة السبب بالمسبَّب في التاريخ حينما يتيسَّر ذلك**، وإنما أقصد أن ذلك ممكن في نطاق محدود. وإحدى الصعوبات القائمة في سبيل البحث عن مثل هذه القوانين في التاريخ هو أن **حوادث التاريخ لا يتكرر وقوعها** كما يحدث في علم الفلك ، وحتى حينما يثبت لنا أن أسباباً تاريخية جاءت بنتائج في الماضي فإنه ليس هناك من الأسباب ما يدعونا إلى أن نتوقّع أن ذلك سينطبق على المستقبل، لأن الحقائق المتّصلة بذلك من التعقيد بحيث أن التغيّرات غير المنظورة قد تُزَيِّف كل تكهّناتها . ولهذه الأسباب أعتقد أن القوانين **(العِلِّية) في التاريخ ليس لها من الأهمية ما يُعزى لها ولا هي قابلة للكشف كما يُزعم**» . ومن ثمّ يعتقد راسل أن مزايا **التاريخ الكبرى تثقيفية تربوية ، وربما كانت أجلّ** مزاياه أنه يجعلنا نشعر بأن الكمال الإنساني لا حدّ له[1] .

آراء ابن خلدون في الدُوَل والحضارة :

الكتابة عن فلسفة التاريخ في تراث الفكر الإسلامي محدودة . . وفي مقدِّمة من عالج الموضوع ابن خلدون (٧٣٢ : ٨٠٨ هـ) .

قد يكون هذا لأن علم التاريخ نفسه إنما برز في ثقافتنا الاسلامية من حيث الإسناد والتوقيت بهذه الدرجة من التقدّم ، في حين لم يكن على هذا المستوى من حيث التنظيم والتحليل والتعليل .

---

(١) علي أدهم : برتراند راسل وموقفه من التاريخ وفلسفته ـ المجلة : القاهرة ع٢٧/ مارس ١٩٥٩ ، محمود محمود : التاريخ كما يراه بر تراند راسل ـ المجلة : القاهرة ع٥٦/ سبتمبر سنة ١٩٦١ .

ولا أستطيع أن أقول إن طور المسلمين العقلي كان زمن التأليف التاريخي أعجز عن أن يطيق التجريد والتأصيل والتقعيد ، لأن العلوم الشرعية زاخرة بالنشاط العقلي في هذا المضمار . **فقواعد التحديث وأصول الفقه ، والقياس في الفقه ـ فضلاً عن قواعد النحو والصرف واللغة والبلاغة والعروض ، كلها تجـريد وتقعيد !**

وقد يُلتمس سبباً لنقص الكتابات الإسلامية في مجال فلسفة التاريخ أن مثل هذه الفلسفة تتطلّب توفر عوامل معينة : مثل صدمة هـزيمة بعد نصر أو سقوط بعد نهضة أو فشل بعد نجاح ، وحين توافر ذلك ظهر ابن خلدون .

ولكن لماذا لم يتألق أحد بعده مع استمرار الظروف وارتداد الطريق ؟

هل كان التأخر العلمي سبب هذا العقم ؟

لقد جاء **المقريزي** (سنة ٧٦٦ : ٨٤٥ هـ) وتأثر بابن خلدون ، ولكن ثمّة فارق كبير بينهما .

فهل يكون ذلك لأن فلسفة التاريخ شيء غير منضبط ـ كما انتهينا إلى ذلك من قبل ؟

هذا تبرير غير مقبول أيضاً ، لأن المسلمين لم يدأبوا على المحاولة ثم خلُصت بهم محاولاتهم إلى أن يُقَرِّروا أنّ فلسفة التاريخ ومحاولة استخراج قوانين لأحداثه جهد ضائع عقيم ، ولأن مشكلة تفسير التـاريخ هي الإصرار عـلى علّة واحدة مطلقة للتاريخ كله مع أخذ هذا التفسير الواحدي على علّاته وتعميمه ، والاكتفاء بالعلّة المفردة دون سواها . لكن هذا لا يمنع التفسير المتعدِّد الجوانب ، المرن القابل للاستثناء ، أو حتى التفسير الخاص الذي يكون (مُفصَّلًا) على قدر واقعة كبرى ، أو مجموعة من الوقائع . . . .

وابن خلدون قد عاش حياة حافلة صاخبة ، وكان العالم الإسلامي خلالها يموج بالأحداث . . . ترى هل استثارت هذه الظروف نفسه وفكره ليغوص في تأمّلاته ، ويحاول أن يغزل خيطاً يربط بين الوقائع والظواهر ويصطنع إطاراً تركيبياً للجزئيات والتفاريق ؟

يذكر ابن حزم عن أسلاف ابن خلدون ـ إذ أن ابن حزم يتقدم على مؤرخنا بأكثر من ثلاثة قرون ـ أنهم يرجعون إلى أصل يماني خزرجي ، وقد نزح بعضهم إلى الحجاز قبل الإسلام ، واشتهر منهم وائل بن حجر ، ودخل منهم الأندلس مع الفتح الإسلامي خالد بن عثمان الذي اشتهر فيما بعد باسم خلدون للتصغير أو على طريقة أهل الأندلس في التعظيم. ونشأ بنو خلدون بقرمونة بالأندلس ثم نزحوا إلى إشبيلية ، وسطع نجمهم في عهد الأمير عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن الأموي(٢٧٤ : ٣٠٠ هـ) مع الفتن التي ثارت في إشبيلية مع غيرها من مدن الأندلس ، وارتفع بنو خلدون مع الفتنة ثم هبطوا . وعادوا إلى الرفعة في عهد الطوائف ، حيث شاركوا في « موقعة الزلّاقة» التي انتصر فيها ابن عبّاد وحليفه يوسف ابن تاشفين أمير المرابطين على ألفونسو السادس ملك قشتالة (٤٧٩ هـ / ١٠٨٦ م) . ولكن لم يكن لبني خلدون شأن في دولة المرابطين ، وإنما أتيح لهم شيء في عهد الموحّدين الذين ولّوا حليفهم أبا حفص زعيم زناتة على إشبيلية وغربي الأندلس . ولما ضعفت دولة الموحدين وأخذت ثغورها وقواعدها تتساقط في يد ملك قشتالة ، ترك بنو حفص إشبيلية إلى إفريقية ـ تونس وما إليها ـ سنة ٦٢٠ هـ / ١٢٢٣ م حيث دعوا لأنفسهم ضد الموحدين وتبعهم بنو خلدون فنالوا لديهم الحظوة والمناصب . ولمّا دالت دولة بني حفص وغلب على تونس زعيم المُوحِّدين أبو يحيى بن اللحياني سنة ٧٢١ هـ /١٢٢٣ م، ظلّ الجدّ الأول للمؤرخ على مكانته حتى تُوفِّي سنة ٧٣٧ هـ / ١٣٣٧ م . أما ابنه وأبو مؤرخنا فقد آثر الدرس والعلم ، وأخبر عنه ابنه : « نزع عن طريقة السيف والخدمة إلى طريقة العلم والرباط ، فقرأ وتفقّه وكان مقدّماً في صناعة العربية وله بصر بالشعر وفنونه » ، وتُوفِّي سنة ٧٤٩ هـ / ١٣٣٩ م عن خمسة أبناء بلغ منهم نباهة الذكر منهم إلى جانب المؤرخ : زكريا ويحيى الذي تولّى الوزارة. وقد وصف ابن حيّان بيت بني خلدون في إشبيلية بأنه : « نهاية في النباهة ولم تزل أعلامه بين رياسة سلطانية ورياسة علمية » .

ومؤرِّخنا هو أبو زيد وليّ الدين عبد الرحمن بن محمد المشهور بابن خلدون ، خُلِع عليه لقب وليّ الدين حين ولي قضاء مصر ، وقد يضاف إليه صفة

المالكي نسبة إلى مذهبه ، فضلاً عن نعوت وأوصاف تنبىء عن وظيفته أو مكانته . وُلد سنة ٧٣٢ هـ/ سنة ١٣٣٢م في تونس وكان لها مركزها العلمي المغرب ، وقد وفد إليها من شتّته الأحداث من علماء الأندلس. وهناك درس ابن خلدون ، وقد عُني بالترجمة لأساتذته في العلوم الشرعية والعقلية . وشهدت فتوّة ابن خلدون ومطلع شبابه الطاعون الجارف الذي انتشر سنة ٧٤٩ هـ وطوّف من سمرقند إلى المغرب وامتدّ إلى إيطاليا وأوروبا ، وكان عبد الرحمن في سن الثامنة عشر فانفعل بالكارثة حتى وصفها بأنها « طوت البساط بما فيه » ، وأن الوباء ذهب « بالأعيان والصدور وجميع المشيخة » . وهاجر من أفلت من هذا الوباء من العلماء إلى المغرب الأقصى سنة ٧٥٠ هـ ، وسلطانه أبو الحسن صاحب دولة بني مرّين . وهكذا افتقد عبد الرحمن شيوخه الذين كان يتلقّى عليهم العلم ، فمنهم من قضى نحبه في الوباء ومنهم من رحل فراراً منه .

وحاول الفتى أن يجد لنفسه مخرجاً ، فكان هذا إيذاناً بتغيير وجهته إلى معالجة بعض النشاط العملي بعد ما أحسّ به من فتور وانقباض عن المضيّ في التوفّر على العلم .

وعلى أثر انهيار دولة الموحِّدين منذ أوائل القرن ٧ م قامت على أنقاضها : **دولة بني حفص** في المغرب الأدنى (تونس وما إليها) ، **ودولة بني عبد الواد** في المغرب الأوسط وقاعدتها تلمسان ، **ودولة بني مرّين** في المغرب الأقصى وقاعدتها فاس . وكانت الأخيرة أقوى هذه الدول، وقد اتسعت في عهد السلطان أبي الحسن الذي تولّى سنة ٧٣١ هـ / ١٣٣١ م ونازع الدولتين الأخيرتين وكانت له الغلبة عليهما ، ولكن لم يركن المغلوبون إلى الهزيمة وتجدّد الصراع . وظهر ابن خلدون في حلبة المعسكرات المتنازعة ، تارة مع بني حفص وأخرى مع بني مرّين !

وقدم عبد الرحمن فاس سنة ٧٥٥ هـ وعيّنه السلطان أبي عنان بن السلطان أبي الحسن الذي تولي بعد وفاة أبيه سنة ٧٥٢ بالمجمع العلمي بفاس ، فأتيح لعبد الرحمن معاودة القراءة والدرس . وهو يقول في كتابه الذي وضعه للتعريف بنفسه : « وعكفت على النظر والقراءة ولقاء المشيخة من أهل المغرب وأهل

الأندلس الوافدين في غرض السفارة ، وحصلت على الإفادة منهم على البغية » .
وقد ترجم لمشايخه وكان حريصاً على الإشادة بهم . ولكن طموح ابن خلدون اسلمه إلى شرك مؤامرة حفصية ضد سلطان بني مرّين ، فأُودع السجن . وحين أُطلق من السجن لم يجد سلوى عن التداخل في المنازعات والمؤامرات حتى استطاع أخو أبي عنان وهو أبو سالم بن أبي الحسن أن يجلس على العرش سنة ٧٦٠ هـ . وعمل في الكتابة له والترسيل عنه والإنشاء لمخاطباته ، فحرّر الكتابة من قيود السجع ، ثمّ تولى بعد عامين خطّة المظالم . وما لبثت أن أطاحت فتنة بالسلطان سنة ٧٦٢ هـ / ١٣٦١ م ، فضلع ابن خلدون مع الثائرين وحاولوا هم استرضاءه ، ولكنّه انتهى إلى إيثار الرحلة إلى غرناطة بالأندلس في أوائل سنة ٧٦٤ هـ ـ بعد نحو ١٢ عاماً قضاها بالمغرب على هذا النحو المضطرب (سنة ٧٥١ : ٧٦٤ هـ / ١٣٥١ : ١٣٦٣ م) .

اختار ابن خلدون غرناطة لمقامه ، وكان سلطانها محمد بن يوسف بن اسماعيل بن الأحمر النصري ثالث ملوك بني الأحمر وكان وزيره الشهير لسان الدين الخطيب ، وقد ربطت بينهما وبين ابن خلدون صداقة قديمة منذ كانا لاجئَيْن في بلاط السلطان أبي سالم بفاس . فقرّب السلطان ابن خلدون واختصّه في العام التالي سنة ٧٦٥ هـ بالسفارة بينه وبين ملك قشتالة ، فسافر إلى إشبيلية موطن ابن خلدون الأول التي أضحت عاصمة لقشتالة وأدّى مهمته بنجاح . وأعانه السلطان على استقدام أسرته التي خلّفها وراءه في قسطنطينة وأسكنه وأقطعه . ولكن ما لبث أن اضطّرب هذا العيش الهنيء ، ووجد ابن خلدون فرصة في فوز شريكه في المؤامرة القديمة ضد السلطان أبي عنان ـ وهو الشريك الذي دخل السجن لاشتراكه معه ، فقد استولى على عرش بجاية منذ سنة ٧٦٥ هـ واستوزر يحيى الأخ الأصغر لابن خلدون . فاستأذن ابن خلدون في السفر إلى أبي عبد الله محمد الحفصي فأذن له ، وشُيّع سنة ٧٦٦ هـ بمرسوم بليغ بعد سنتين ونصف قضاهما في الأندلس (٧٦٤ ـ ٧٦٦ هـ) .

وعاد ابن خلدون إلى المغرب وتقلّد الحجابة لأمير بجاية وكان أعلى مناصب الدولة ، وقد عرّفه ابن خلدون في مقدمته بأنه يمنح صاحبه « الاستقلال بالدولة

والوساطة بين السلطان وأهل دولته لا يشاركه في ذلك أحد » . كما قدّمه السلطان للخطابة بجامع القصبة وعكف على التدريس به أثناء الفراغ من مهام العمل . على أن الفتن ما لبثت أن أطلت برأسها مرة أخرى إذ ثار ابن عم السلطان ونجحت ثورته، وساير ابن خلدون المتغلّب الجديد ولكن الأمور لم تمضِ على هواه ، وشُنَّت حملة اضطهاد على بيوت بني خلدون جميعاً ! وحاول عبد الرحمن أن يجد مخرجاً له في تيّارات المنازعات السياسية ، فأعان الأمير أبا حمُّو سلطان تلمسان بالمغرب الأوسط من بني عبد الواد على محاولة فتح بجاية وأرسل له أخاه ليتولّى جبايته . ولكن لم يتحقّق أرب أبي حمُّو لا سيما وقد خرج سلطان بني مرّين بالمغرب الأقصى أبو فارس عبد العزيز بن أبي العباس يزمع غزو تلمسان واستردادها من بني عبد الواد . فاستأذن ابن خلدون في السفر الى الأندلس ، ولكن ملك المغرب الأقصى استطاع أن يوقف مسيره وحاول أن يستعين به ضد أبي حمُّو الذي كان يعمل معه . وبذل ابن خلدون جهوده في توطيد الأمر لسلطان بني مرّين . ومع ذلك فقد اكفهرّ الجوّ حوله من جديد ، ولقي ابن خلدون العنت ، وتُوفّي السلطان عبد العزيز وتولّى ابنه السعيد ، وتمكن أبو حمُّو من استرداد تلمسان فحرّض على ابن خلدون بعض الأشقياء . وحاول ابن خلدون أن ينجو بنفسه من هذه الفتن المهلكة ويخلو إلى العلم في فاس ، فلمّا عُزل السلطان السعيد وأصاب ابن خلدون رشاش الانقلاب أزمع الرحلة ثانية إلى الأندلس ، وشخص إلى بلاط سلطان ابن الأحمر في غرناطة سنة ٧٧٦ هـ . ولكن بلاط فاس كان لا يزال يتصل ببلاط بني الأحمر ويضع في وجهه العراقيل ، حتى أُعيد ثانية إلى إفريقية التي أمضى فيها خلال هذه الفترة عشر سنين بين المناصب والمغامرات (٧٦٦ : ٧٧٦ هـ - ١٣٦٤ : ١٣٧٤ م) .

ويبدو أن هذه العودة الجبرية قد أضجرت المؤرخ من أجواء السياسة واضطراباتها ، فعوّل على التفرّغ للعلم وشفع له الوسطاء لدى أبي حمُّو حتى يعفو عنه ويعفيه من العمل لحسابه . وهكذا اعتزل بأحياء أصدقائه من « أولاد عريف » في **قلعة بني سلامة** من بلاد بني توجين التي صارت لهم إقطاعاً من السلطان .

وهناك أمضى أربع سنوات حيث أخرج «المقدمة» ـ فكان في نحو الخامسة والأربعين من عمره . وانتهى من كتابتها في منتصف سنة ٧٧٩ هـ بعد خمسة أشهر كما يقول . وشرع بعدها في إعداد كتابه في التاريخ ، وكان مقصده ابتداءً الاقتصار على تاريخ المغرب ، ثم اتّجه إلى أن يكون تاريخاً عاماً شاملاً وأسماه : « كتاب العِبَر ، وديوان المُبتدأ والخَبر ، في أيام العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر» . وقد دعاه «اتّساع نطاق العمل على هذا النحو إلى التفكير في العودة إلى تونس التماساً للكتب والمراجع ، فكتب إلى السلطان أبي العباس يعتذر ويطلب عفوه ، فردَّ بالقبول » . ونزل ابن خلدون تونس سنة ٧٨٠ هـ لأول مرة منذ فارقها وهو دون العشرين سنة ٧٥٣ هـ ، وهناك عكف على الدرس والتدريس . وأتمّ مؤلفه وقدّمه للسلطان فأحسن قبوله ـ وهذه هي النسخة التونسية، وقد زاد المُؤَلِّف عليها بعد هجرته لمصر كما نقّح المقدِّمة. وحاول السلطان جرّ ابن خلدون إلى مغامرات السياسة التي كان قد سئمها ، فاستأذن في الحجّ فخرج من المغرب سنة ٧٨٤ هـ / ١٣٨٢ م ، بعد أن أمضى هذه السنوات الثمانية الأخيرة في العلم والبحث والتأليف (٧٧٦ : ٧٨٤ هـ / ١٣٧٤ : ١٣٨٢ م) ، أنفق نصفها في قلعة ابن سلامة ونصفها في تونس . ولم يعد المؤرخ للمغرب ثانية .

وصل ابن خلدون الإسكندرية ٧٨٤هـ/ ١٣٨٢م ، ويبدو أن الحجّ كان مجرّد تعِلّة للفرار من تيّارات الصراع السياسي في المغرب . وقصد القاهرة ، وكانت مركز الفكر الإسلامي وسلاطينها المماليك يتباهون برعاية العلم وحماية الدين وارتفعت مكانة الجامع الأزهر. ولقي ابن خلدون ترحيباً في القاهرة وكان سنّه قد بلغ ٥٢ عاماً ، وألقى دروساً في الأزهر. يقول المقريزي في السلوك: «قدم شيخنا أبو زيد عبد الرحمن بن خلدون من بلاد المغرب واتّصل بالأمير الطنبغا الجوباني وتصدّى للاشتغال بالجامع الأزهر ، فأقبل الناس عليه وأُعجبوا به » . وكان ابن حجر العسقلاني خصماً لابن خلدون وهو مع ذلك يذكر عنه في « رفع الإصر » أنه : « كان لَسِناً فصيحاً حسن الترسّل وسط النظم ، مع معرفة تامة بالأمور خصوصاً متعلّقات المملكة ».وأكرم الظاهر برقوق ـ الذي

كان قد تولّى السلطنة على مصر حديثاً ـ وفادة ابن خلدون وعيّنه لتدريس الفقه المالكي بمدرسة (القمحية) ـ التي كان قد أنشأها صلاح الدين الأيوبي للمالكية ووقف عليها أراضي من الفيوم تغلّ القمح . وأرسل السلطان جمهرة من العلماء والأمراء والكبراء لشهود مجلس ابن خلدون الأول ، ثم عيّنه قاضي قضاة المالكية سنة ٧٨٦هـ . ويصف أبو المحاسن قضاء ابن خلدون بقوله : « فباشره بحرمة وافرة وعظمة زائدة ، وحُمدت سيرته ، ودفع رسائل أكابر الدولة وشفاعات الأعيان » . غير أن صرامة ابن خلدون في منصب القضاء أثارت عليه السخط ، فضلاً عن كونه مغربياً . وازدادات محنته بهلاك زوجته وأولاده وأمواله بغرق السفينة التي كانت تحملهم إلى مصر: « فعظم المصاب والجزع ، ورجح الزهد ، واعتزمت على الخروج من المنصب » ـ كما يقول ابن خلدون في «التعريف». ولكن بقي في عمله بالمدرسة القمحية ، وأضيف إليه التدريس في المدرسة الظاهرية البرقوقية التي أنشأها السلطان في بين القصرين . وبعد أداء ابن خلدون الحجّ سنة ٧٨٩هـ ، تولّى تدريس الحديث في مدرسة صرغتمش بجوار مسجد أحمد بن طولون ، بدلاً من تدريس فقه مالك بالمدرسة الظاهرية البرقوقية . ثم عُيِّن شيخاً لخانقاه بيبرس فزاد عطاؤه ، وخُلع برقوق سنة ٧٩١هـ على أثر ثورة يلبغا الناصري نائب حلب ففقد ابن خلدون مناصبه وموارده . ولكن عاد السلطان إلى العرش فأعاد إليه رواتبه ، ولكنه عزله عن الخانقاه بتأثير سعاية خصومه . ثم عيّنه قاضي قضاة المالكية مرة أخرى سنة ٨٠١هـ بعد أن أُقصي عن هذا المنصب ١٤ عاماً . وحين تولّى السلطان الناصر فرج بعد والده أبقى ابن خلدون في منصبه ، وسافر ابن خلدون لزيارة فلسطين وما كادت تمضي شهور على عودته حتى عزل عن القضاء .

واستهلّت سنة ٨٠٣هـ بأنباء مروعة عن هجوم تيمورلنك على الشام واستيلائه على حلب وما صحب ذلك من التدمير والتقتيل والفساد والنهب ، وحملت الأنباء أنه في طريقه إلى دمشق . ولما كانت الشام حينذاك تتبع سلطان المماليك بمصر فقد فزع الناصر فرج وسارع لصدّ المغير ، واصطحب معه ابن خلدون مع من رافقه من القضاة والفقهاء . وثبت جند مصر ، وبدأت مفاوضات الصلح ،

ولكن فتنة في معسكر الناصر فرج ردّته إلى القاهرة . فاتّفق القضاة والفقهاء في اجتماع بالمدرسة العادلية على طلب الأمان من تيمورلنك فرفض نائب القلعة ، وخرج القاضي برهان الدين بن مفلح الحنبلي ومعه شيوخ الفقهاء ، فأجاب تيمور إلى التأمين . وتخلّف ابن خلدون عن الوفد ، ثم عاد وتوجّس من مغبّة التخلّف وقد علم أن تيمور سأل عنه ، فعمل على مقابلته حيث كان الفقيه عبد الجبار بن النعمان الحنفي الخوارزمي يترجم بينهما .

ثم عاد إلى مصر ، وسعى لمنصب قاضي قضاة المالكية وتولّاه للمرة الثالثة سنة ٨٠٣ ـ ٨٠٤ هـ . وفي هذه المرة عانى ابن خلدون من حملات خصومه أكثر من أي وقت مضى، وكيلت له الاتهامات التي يبرئه من أكثرها ابن حجر في « رفع الإصر» والسخاوي في «الضوء اللامع». على أن الصراع على منصب قاضي القضاة استمرّ بين ابن خلدون وخصومه طيلة أربع سنين ، تقلب عليه أربعة وتولاه ابن خلدون ٣ مرات أخرى : (٨٠٤ ـ ٨٠٦هـ ، سنة ٨٠٧هـ ، سنة ٨٠٨هـ) . واستمرّ في القضاء حتى أدركه الأجل سنة ٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م بعد أن أمضى بمصر ١٤ عاماً (٧٨٤ : ٨٠٨هـ/ سنة ١٣٨٢ إلى سنة ١٤٠٦م) .

وقد استكمل ابن خلدون في مصر مؤلّفه ، معتمداً على ما يصله من أخبار المغرب من القادمين منها ، وزاد ما نقص من أخبار ملوك العجم بديار المشرق ودولة الترك فيما ملكوه من الأقطار ـ كما ذكر في « التعريف » . كذلك زاد ونقّح في « المقدمة » ، وأهدى نسخة من المقدمة والتاريخ للظاهر برقوق ، ونسخة إلى السلطان أبي فارس عبد العزيز بن أبي الحسن مع وفد حمل إليه أيضاً هدايا من السلطان برقوق سنة ٧٩٤هـ لتكون في خزانة جامع القرويين وعرفت « بالنسخة الفاسيّة »[١] .

هذه حياة ابن خلدون . . . حياة شهدت انحسار سلطان الإسلام عن الأندلس ، حتى رأى المؤرخ موطن أسرته « إشبيلية » ، وقد غدا قاعدة لقشتالة .

(١) دكتور علي عبد الواحد وافي : تمهيد لمقدمة ابن خلدون ـ صدّر به تحقيقه للمقدمة جـ ١ ـ لجنة البيان العربي : القاهرة .

كذلك شهدت حياة المؤرِّخ هجوم تيمورلنك الكاسح على المشرق الإسلامي . وانغمس الرجل في سياسة السلاطين ومنازعاتهم ، وعرف مطامع المتطلّعين للمناصب وأحقادهم ، كما خبر مشكلات الحكم وأحوال الناس في دور القضاء . وكان يتألّق في هذه الحياة الصاخبة اللاجبة ووسط هذه الظروف القارعة الصادعة ذهن صاف لمّاح يحسن الإفادة من معارف الكتب ومن خبرات الحياة ، وينفذ إلى أعماق العبرة في هذه وتلك جميعاً .

فماذا قال ابن خلدون . . حتى انفرد في تاريخنا بما قال ؟؟

ينكر ابن خلدون على المؤرخين مسايرة الأهواء بالمحاباة أو التحامل ـ نتيجة للتشيّع والتحيّز ، كما ينكر خطأ العقول بعدم فحص الخبر سنداً ومتناً ـ والمتن هو الأهمّ عنده ، **وعدم قياسه على طبائع الأحوال والعمران** . وقد كان الأمر الأخير ميزة ابن خلدون عمن سواه .

وتشتمل مقدِّمة بن خلدون على : خطبة الكتاب أو افتتاحيته ، **فالمقدِّمة في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر شيء من أسبابها** . ثم يتناول الكتاب بعد ذلك : **طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلّب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها ، وما لذلك من العلل والأسباب** . **ويستهلّ ابن خلدون « المقدِّمة » بتمهيده عن التاريخ وموضوعه وأسباب الخطأ في رواية حوادثه والأسباب التي دعته إلى بحث طبيعة العمران** ، ثم يُقدِّم المؤلف بحوثاً رئيسية : في العمران البشري عن الجملة ، وفي العمران البدوي والأمم الوحشية والقبائل ، وفي الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية ، وفي المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع وما يعرض في ذلك كله ، وفي العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه وما يعرض في ذلك كله من الأحوال . وتحت كل بحث من هذه البحوث فصول فرعية متعدِّدة .

وهذه بعض آراء ابن خلدون في تطوّر الدول والحضارة ، نستمدّها بصفة أساسية من « المقدّمة » مع الاستئناس بعرض د. طه حسين في رسالته التي قدّمها

إلى جامعة السوربون لنيل درجة الدكتوراه وكان موضوعها : « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » :

● **قانون العلّية** : « **ربط السبب بالمُسَبَّب** » . يقول ابن خلدون : « إنّا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلّها على هيئة الترتيب والإحكام وربط الأسباب بالمسبَّبات واتصال الأكوان بالأكوان ، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض ، وهو لا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته » . وهو يوجب على المؤرِّخ أن يعرف ذلك القانون وأن يُلِمّ بجميع تأثيراته في كل ما يتعلق بالمجتمع البشري .

وَيُعَلِّق على هذا الدكتور طه حسين فيقول : « وليست طرافة ابن خلدون في أنه استكشف قانوناً عرفته جميع الأعصار ، حيث كان التعليل دائماً من أهمّ قواعد الاستنتاج . ولكن **في أنه أراد أن يُطبِّقه على التاريخ ، وفي أنه تحقّق من وجود ارتباط ضروري بين الظواهر الاجتماعية لا يمكن بدونه فهم استمرار المجتمع وتطوّره** . . ولقد آمن ابن خلدون في الحقيقة بمبدأ (**الجبر التاريخي**) ، ولنا كلّ الحق في أن نعتبر أنه سبق (مونتسكيو) من تلك الوجهة » .

● **قانون التشابه** : يقول ابن خلدون : « فإذا الأخبار لم يُقَس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب ، فربّما لم يُؤمَن فيها من العثور ومزلّة القدم والحيْد عن جادّة الصدق . . . **والماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء** » . ومرجع هذا التشابه عند ابن خلدون إلى وحدة العقل في الجنس البشري ، فليس ثمّة فارق بين روحين بشريين إلا لامتياز سماوي . ثم هناك وحدة الأصل كما حُكي في التوراة والقرآن ـ إذ تباين الأجناس أمر طارىء . كما يرجع التشابه أخيراً إلى التقليد الذي يحدث بين الناس : تقليد الرعية للحاكم ، والمغلوب للغالب ، والغالب للمغلوب أيضاً .

● **قانون التباين** : ـ يقول ابن خلدون : « ومن الغلط الخفيّ في التاريخ الغفلة عن تبدّل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدّل الأعصار ومرور الأيام ـ وهو داء دَوِيّ شديد الخفاء ، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة ، فلا يكاد يتفطّن له إلا

الآحاد من أهل الخليقة. . وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال » . وهكذا لا بدّ من النظر إلى التأثيرات الجغرافية والاقتصادية والاجتماعية في الأحداث التاريخية .

● **قانون الأطوار الثلاثة** : يعيش المجتمع **أولاً** : **معيشة البدو** ـ سواء أكان ذلك في الصحاري كالعربَ والبربر أو في السهول كالتتار ـ وينتظم المجتمع البدوي في قبائل ولا يعرف قانوناً وإنما تحكمه حاجاته عاداته، **وفي المرحلة الثانية : يصل المجتمع إلى تأسيس الدولة** بطريق الفتح وتعمير جهات أخرى ويعرف القوانين ويسنّ لنفسه نظاماً ، **ثم يتحول في المرحلة الثالثة : إلى حالة الحضر** فيتخذ عادات الشعب المغلوب وينغمس في الترف والملاهي وينكبّ على العلوم والفنون حتى يدركه الاضمحلال ويتعرض للقهر .

● **العصبية** : العصبية هي الشرط الأساسي للمُلك عند ابن خلدون ، ثم تأتي بعد ذلك الفضيلة . ومن تتبع مواضع استعمال لفظ « العصبية » عنده ، يمكن القول إنه يقصد بها القوة الاجتماعية السياسية بركائزها المادية والمعنوية من العدد والحسب والشرف .

ويصل ابن خلدون إلى تقرير قانونين : الأول أن كل **قبيلة شريفة لا بد أن تفقد حسبها ومن ثم سلطانها بعد أربعة أجيال** ، والثاني أن **المُلْك (السلطة) لا يفارق القبيلة ما احتفظت بقوتها ووحدتها** لكنه ينتقل من فرع إلى آخر ومن أسرة إلى أخرى في حدود القبيلة نفسها . .

● **قيام الدول** : تحفظ العصبية والفضيلة للقبيلة قوّتها ويؤهّلانها للفتح ، **ولكن لأجل أن تخرج تلك الأهليّة للفتح من القوّة إلى الفعل ـ كما يقول ابن خلدون ـ يجب تدخّل عامل ثالث : ذلك العامل هو مبدأ ديني** مُهِمَّته أن يحدِّد الغاية التي تُمارَس لأجلها القوة التي نالتها القبيلة وأن يشحذ كذلك من تلك القوة وأن يؤمِّنها من أن تتبدّد داخل القبيلة نفسها بأن يسلك بها وجهة أخرى . ولا بدّ من ضعف القوّة التي تغدو محلّ الهجوم ، ليتسنّى للمهاجمين إقامة دولة جديدة .

وفي مبدأ حياة الدولة الجديدة تشتدّ العصبية دائماً ، وتصبح **حكومة القبيلة البدوية** (أرستقراطية) بشكل ما ، فلا يتسنّى للرئيس أن يستغني عن مؤازرة أبرز أعضاء القبيلة ، ويشاطره هؤلاء السلطة في مبدأ الملك . **ولكن السلطة تجتمع في يد الرئيس شيئاً فشيئاً** ، وتدفعه ذاته إلى أن ينفرد بها وحده ، فيدعو ذلك إلى التنافس بينه وبين مناصريه . وتنتهي تلك الخصومة دائماً **بانتصار الأوتوقراطية أي الملك الذي يُمثّل (سلطة الفرد)** وخضوع شيعته وأوليائه . ويُعَقّب على هذه النظرية طه حسين بقوله : « تلك هي النظرية التي توسّع فيها كثير من المؤرّخين الحديثين لا سيما فوستيل دي كولانج . . ولكن دائرة تجارب ابن خلدون محدودة جداً ، فهو لم يستخدم إلا تاريخ المشرق وبالأخصّ تاريخ المسلمين ـ وفيه كانت الأوتوقراطية ظافرة دائماً في حين كانت الأرستقراطية المنهزمة قد فقدت قوتها فقداناً تاماً . . . أما في الغرب فقد حدث ما ينافي ذلك : ففي المدن اليونانية واللاتينية التي نعرف تاريخها جيداً كان النصر حليف الأرستقراطية . . على أن تلك النظرية ليست عامة بحيث يمكن أن نجعل منها قانوناً للمجتمع » .

● **سقوط الدول** : ثلاثة أسباب تؤدي إلى ضعف الدولة عند ابن خلدون : ضعف عصبية الحاكمين ، **ومطالب الجند الأجانب ـ نتيجة للسبب الأول ، والانغماس في الترف** . . .

ويُرتّب ابن خلدون على تلك الأسباب الثلاثة **بعض القواعد العامة التي** تشرح سقوط دولة من الدول .

منها : وجود **علاقة بين حجم الدولة وقوة العصبية التي أنشأتها** ـ فإذا دفع الطمع أصحاب تلك العصبية إلى الاندفاع في الغزو إلى ما وراء الحدّ الذي يستطيعونه ، أو إذا ضعفت عصبيتهم نتيجة الترف والحروب الداخلية فإنهم يصبحون عاجزين عن حماية مملكتهم .

ومنها : أنه توجد **علاقة بين ثراء الحكومة ورخاء الشعب** ـ وما دامت الضرائب مخفّفة عادلة فإن الشعب يجد لذّة في العمل فتزداد الثروة القومية ، ومن ثمّ يزداد دخل الحكومة . ولكن لما كان تغلغل الترف في البلاد والأسرة الحاكمة

والجيش أمراً لا تُحمد عقباه ، فإن ازدياد الدخل لن ينتج سوى زيادة النفقات ، عندئذ تشتد الحاجة إلى المال شيئاً فشيئاً ولتحقيقها تفرض الحكومة ضرائب جديدة . . . فينتهي الأمر إما إلى أن يثور الشعب ، أو يقوم بعمله كارهاً فيقلّ الانتاج . ويلتجىء الملك إلى وسائل أخرى : فيتاجر لحساب نفسه فإذا فشل أدّى ذلك إلى عواقب وخيمة ، وإذا مضى في طريقه شعر التجار بأنهم ليسوا أهلاً لمنافسة الملك لأنهم لا يملكون سلطانه ولا أمواله فينهزمون أمامه ، فتكون العاقبة : الخراب العام ، وتناقص الدخل ، وتزايد الاستياء !

ومن هذه القواعد أيضاً : أنه توجد علاقة بين عدل الحكومة وكثرة السكان .

كذلك : لعظمة الآثار وأبّهة الملك علاقة بثراء الدولة وقوّتها من جهة ، وبدرجة تمدّنها من جهة أخرى .

ويحدث دائماً تأثير متبادل بين الغالب والمغلوب بعامل الاقتداء ، والغالب يقلِّد المغلوب إذ يرى لديه من التقاليد والعادات ما هو أرقى مما اعتاده .

وحين تضعف (عصبية) الملك ، ويستعين عوضاً عنها بجيش أجنبي في الدفاع عن مملكته ، تصير الأسرة المالكة عرضة لضغط الجند حتى ينتهي الأمر بفقدها السلطة تماماً وتصبح آلة في يد زعيم الجيش . وليس لأولئك الجند الأجانب نفس العصبية والفضيلة اللتين كانتا للبيت الحاكم .

ولا يحاول المُتَغَلِّبون على السلطان أن يشاركوا الملك « اللقب » ، بل يقنعون بالقبض على زمام الحكم في الواقع .

ومتى بدأ اضمحلال الدولة لا يوقفه شيء ، ومهما اتخذ الملك من التحوّطات واجتهد في إصلاح الخلل فلا يستطيع أن يغيِّر قدر الله . . . قد يستطيع أن يُغَيِّر الظواهر وأن يُجدِّد بهاء الدولة ولكن لن يكون ذلك إلا لمدى قصير ، لأن الداء عياء قتال .

● **حياة الحضر** : تكلّم ابن خلدون عن خواص حياة الحضر ، فتناول قيام

المدن ، **ثم ناقش العلاقة بين تقدّم الحضارة وسلطة الحكم ، وبين تقدم الحضارة وظروف المكان** . كما عرض لعمر الحضارة ، ولأسباب الانحطاط . وقد أجمل هذه الأسباب في : الترف والفتور والضعف الحربي ، ثم الخوف والخضوع للقواعد الموضوعة من ملك مستبدّ ، وعدم الثقة بين الرعية والراعي وبين أفراد الرعية . . . وهكذا يفقد المجتمع وحدته ، فيتحلّل ويصبح عرضة للقهر أو للفناء[1] .

ويذكر الدكتور علي عبد الواحد الوافي أن ابن خلدون قد عالج في « مقدِّمته » **ما يُسمَّى الآن « بالظواهر الاجتماعية » ويسميه هو واقعات العمران البشري أو أحوال الاجتماع الإنساني** .

وهو لم يحاول أن يُعَرِّف هذه الظاهرات أو يبيِّن خصائصها أو يُميِّزها عما عداها على نهج بعض علماء الاجتماع المحدثين مثل دوركايم Durkheim (١٨٥٨ : ١٩١٧ م) في قواعد المنهج الاجتماعي ، وإنما اكتفى ابن خلدون بالتمثيل لهذه الظواهر في فاتحة مُقدِّمته حيث يقول : « لما كانت طبيعة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم ، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من التوحّش والتأنّس والعصبيات وأصناف التغلّبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومعاشهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع ، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال . . » .

والظواهر الاجتماعية في تعريفها المجمل : هي القواعد والاتجاهات العامة التي يتخذها أفراد مجتمع ما أساساً لتنظيم شؤونهم الجمعية وتنسيق علاقاتهم مع بعضهم ومع غيرهم . وهي تُقَسَّم أقساماً متعددة باعتبارات مختلفة : قد تنقسم من ناحية وظائفها إلى نظم عائلية وسياسية واقتصادية وقضائية وخلقية ودينية ولغوية وتربوية وجمالية ، ومنها نظم البيئة الاجتماعية أو ما تسميه مدرسة دوركايم

---

(١) مقدمة ابن خلدون : تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي ، طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية : رسالة للدكتوراه بالفرنسية ـ ترجمة محمد عبد الله عنان ـ القاهرة .

« بالمورفولوجيا الاجتماعية » التي تعالج طريقة تجمّع الأفراد بعضهم مع بعض - أي تشرف على تنسيق شؤون التكتل نفسه كقواعد ثقافة السكان والهجرة ، وقد تنقسم الظواهر الاجتماعية إلى قواعد تشرف على التفكير الإنساني وأخرى تشرف على العمل الإنساني ، كما قد تنقسم إلى نظم ثابتة مستقرة وتيارات تطوّرية . إلى غير ذلك من الأقسام

وكان لدى ابن خلدون فكرة واضحة عن اتّساع نطاق الظواهر الاجتماعية وشمولها ، فقد عرض لظواهر المجتمع الإنساني في نفسه ، مبيِّناً أثر البيئة الجغرافية ، كما عرض للظواهر المتصلة بالبدو والحضر وأصول المدنيات ، ولنظم الحكم وشؤون السياسة ، وللظواهر الاقتصادية وللظواهر التربوية والعلوم والتعليم ، وتناول الظواهر القضائية والخلقية والجمالية والدينية واللغوية .

وقد عُني المؤرخ الفيلسوف في دراسته للظواهر بأن يدرسها في حالتي استقرارها وتطوّرها معاً ، وأن يمزج بين ما هو منها قوالب للتفكير وما هو منها نظم للسلوك . وقد كان يرمي من وراء دراسته للظواهر الاجتماعية إلى الكشف عن القوانين التي تخضع لها في نشاطها وتطوّرها وما يعرض لها من أحوال . وفكرة القانون في العلوم تستهدف بيان ارتباط الأسباب بمسبَّباتها والمقدِّمات بنتائجها اللازمة ، أو كما يقول مونتسكيو Montesquieu : إن القانون العلمي يعبر عن العلاقات الفردية التي تنجم عن طبيعة الأشياء . وقد بدأت ملاحظة هذه القوانين من قديم ، واتّسع نطاق الاعتقاد فيها شيئاً فشيئاً من الفلك إلى الطبيعة إلى الحياة ، فعلوم النفس والاجتماع .

وثمّة باحثين مثل ابن خلدون عرضوا للظواهر الاجتماعية بأساليب شتى : منها أسلوب (**التأريخ**) بايرادها في ثنايا وقائع التاريخ العام - كما فعل المؤرِّخون ، وأسلوب (**الوصف**) لبعض الظواهر استقلالاً عن التاريخ - كما فعل كُتّاب الملل والنحل والفرق والمذاهب ، ومنهم من عمد إلى أسلوب (**الوعظ**) ككُتّاب الأخلاق والتصوف ، ومنهم من عالجها بأسلوب (**التصوّر المثالي**) - كفلاسفة المدينة الفاضلة .

أما ابن خلدون فقد اتّجه إلى تحليل الظواهر الاجتماعية بقصد الكشف عن طبيعتها والأسس التي تقوم عليها والقوانين التي تخضع لها . ومن هنا يرى الدكتور علي عبد الواحد وافي أن بحوث ابن خلدون في « المقدّمة » **تؤلّف علماً جديداً** سماه ابن خلدون « **علم العمران البشري أو الاجتماع الإنساني** » **وهو ما يسمى الآن بعلم الاجتماع** . وفي هذا يقول ابن خلدون : « **وكأنّ هذا علم مستقل بنفسه ، فإنه ذو موضوع : وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني ، وذو مسائل : وهي بيان ما يلحقه من العوارض لذاته واحدة بعد أخرى . . . واعلم أن الكلام في هذا الغرض مُستحدَث الصنعة غريب النزعة غزير الفائدة أَعْثَرَ** عليه البحث وأدّى إليه الغوص . . . **وكأنّه علم مستنبط النشأة** ، ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة ، ما أدري ألغفلتهم عن ذلك ـ وليس الظن بهم ، أو لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا . . . » .

وكان أهم ما دعا ابن خلدون إلى معالجة هذا العلم الجديد حرصه على تمحيص التاريخ . وقد هدته تأمّلاته إلى أن مثار **الخطأ في رواية التاريخ يأتي من عوامل : منها ذاتية** ترجع إلى الشخص وميوله ـ وعلاجها التجرّد ، **ومنها ما يرجع للجهل بالقوانين التي تخضع لها ظواهر الطبيعة** ـ وعلاج ذلك العلم ، وهناك أخيراً ما يرجع **للجهل بالقوانين التي تخضع لها ظواهر الاجتماع الإنساني** « فإن كل حادث لا بدّ له من طبيعة تخصّه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله ، فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب . . فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن يُنظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ، ويُميَّز ما يلحقه لذاته وبمقتضى طبعة وما يكون عارضاً لا يُعتَدُّ به وما لا يمكن أن يعرض له » .

وقد اعتمد ابن خلدون في بحوثه على ملاحظة ظواهر الاجتماع في الشعوب التي أُتيح له الاحتكاك بها والحياة بين أهلها ، وعلى تعقّب هذه الظواهر في هذه الشعوب نفسها في العصور السابقة لعصره ، وتعقّب أشباهها ونظائرها في تاريخ شعوب أخرى لم يُتَح له الاحتكاك بها. ثمّ الموازنة بين هذه الظواهر جميعاً

وتأمّلها ، للوقوف على طبائعها وعناصرها الذاتية وصفاتها العرضية ، وما تؤديه من وظائف في حياة الأفراد والجماعات ، وعلاقاتها فيما بينها ومع غيرها من الظواهر ، وعوامل تطوّرها وتباينها . وبعد جمع المواد الأوّلية على هذا النحو وإجراء هذه العمليات العقلية عليها ، يحاول ابن خلدون أن يتوصّل إلى معرفة ما يحكم الظواهر الاجتماعية من قوانين .

وقد انتهى ابن خلدون من دراسته للظواهر الاجتماعية إلى **طائفة كبيرة من الأفكار والقوانين أبرزنا بعضها فيما سبق . ويمكن أن نجمل منها في مجال السياسة بوجه خاص** : « المُلْك والدُوَل العامة إنما تتحصّل بالقبيل والعصبية » ، « إذا استقرّت الدولة وتمهّدت فقد يُستغني عن العصبية » ، « الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين » ، « الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية » ، « الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قلّ أن تتحكّم فيها دولة » ، « الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص » ، « الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع » ، « الأمم الوحشية أقدر على التغلّب من سواها » ، « المغلوب مُوَلعٌ أبداً بالاقتداء بالغالب » ، « الأمة إذا غُلبت وصارت على ملك غيرها أسرع إليها الفناء » .

وفي مجال الاقتصاد : « الفلاحة معاش المستضعفين » ، « الصنائع تكمل بكمال العمران الحضري » ، « رسوخ الصنائع في الأمصار إنما هو برسوخ الحضارة وطول أمدها » ، « الصنائع إنما تُستجاد وتكثر إذا كثر طلابها » ، « الأمصار إذا قاربت الخراب انتقُصت منها الصنائع » .

وفي مجال البيئة الاجتماعية : « الدول أقدم من المدن والأمصار » ، « الملك يدعو إلى نزول الأمصار » ، « المدن العظيمة والهياكل المرتفعة إنما يشيدها الملك الكبير » ، « الهياكل العظيمة لا تستقلّ ببنائها الدولة الواحدة » ، « تفاضل الأمصار والمدن في كثرة الرفه لأهلها ، ونفاق الأسواق إنما هو في تفاضل عمرانها في الكثرة والقلّة » ، « الأمصار التي تكون كراسي الملك تخرب بخراب الدولة وانتقاضها » .

ويرى الدكتور وافي أن كثيراً من أفكار ابن خلدون لا تكاد تصدق إلا على الأمم التي كانت محل دراسته وملاحظته ـ وهي شعوب العرب والبربر ، والشعوب التي تشبهها في التكوين والاجتماع . وهذا ما لاحظه من قبل الدكتور طه حسين أيضاً ، ويرى الدكتور وافى أن هذه الأفكار لا تكاد تصدق على هذه الأمم نفسها إلا في المراحل التي عاصرها المؤلف أو واتته معرفتها . وهو لم يستكمل استقراء الظواهر ، ولم يوفَّق تماماً في بيانه العلاقة بين الظواهر الاجتماعية والبيئة الجغرافية ، وكلٌّ هذا قصور متوقَّع من أي علم وعالم في دور النشوء . وابن خلدون يعتذر عن نفسه فيقول : « ولعلّ من يأتي بعدنا من يؤيّده الله بفكر صحيح وعلم متين ، يغوص في مسائله على أكثر مما كتبناه . **فليس على مُستنبط الفن استقصاء مسائله ، وإنما عليه تعيين موضوع العلم وتنويع فصوله وما يتكلّم فيه ،** والمتأخِّرون يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً إلى أن يكمل » .

على أن « مقدمة ابن خلدون » **لم تؤدِّ إلى آثارها المنهجية في مجالي** الدراسات الاجتماعية أو التاريخية على السواء .

في الشرق أشاد بفضلها **تقي الدين المقريزي** تلميذ ابن خلدون ، وقد تتبّع المقريزي أخبار ابن خلدون في « السلوك » وعرّف « بالمقدِّمة » في « دُرَر العقود الفريدة » فقرر أنها : « لم يُعمل مثلها وإنه لغريب أن ينال مجتهد منالها ، إذ هي زبدة المعارف والعلوم ونتيجة العقول السليمة والفهوم ، توقف على كُنْه الأشياء وتعرض حقيقة الحوادث والأنباء ، وتعبر عن حال الوجود وتنبىء عن أصل كل موجود بلفظ أشهى من الدر النظيم » . وقد تأثّر التلميذ بأستاذه خلال دراسته التاريخية والاقتصادية للمجاعات بمصر في كتابه « إغاثة الأمة بكشف الغمة » ، فهو ينحو منحاه ويقتبس من آرائه ويستعمل اصطلاحاته . كذلك أشاد بفضل ابن خلدون المؤرِّخ المصري **أبو المحاسن بن تغْري بردى** في « المنهل الصافي » . كما تأثر بآراء ابن خلدون ونظرياته **أبو العباس القلقشندي** ، وظهر تأثره في أكثر من موضع بموسوعته « صبح الأعشى » .

ولكن كل هذه الآثار محدودة إلى حد كبير . .

على أنه وُجد اتّجاه ينزع إلى الانتقاص من ابن خلدون ، وقد يكون أسهم بطريقة ما في تبديد آثار محاولته الرائدة الرائعة ، وعلى رأس الحاملين عليه الحافظ ابن حجر العسقلاني المؤرِّخ والمحدِّث الكبير الذي يصف ابن خلدون « بمعرفة تامة بالأمور خصوصاً متعلّقات المملكة » كما يصفه بأنه كان مؤرِّخاً بارعاً ، لكنه يتّهمّه بعدم الاطّلاع على جليّة الأخبار ولا سيّما أخبار المشرق ، ويرى أن مقدمته لا تمتاز بغير البلاغة والتلاعب بالكلام على الطريقة الجاحظية ، وهو ينقل اتهامات خصوم ابن خلدون في تجريحه علماً وخلقاً ـ كابن عرفه مفتي تونس والركراكي الكاتب الذي عمل مع ابن خلدون وبدر الدين العيني العينتابي والجمال البشبيشي فقيه الشافعية . وتابع ابن حجر على قوله ورأيه في ابن خلدون : السخاوي في « الضوء اللامع » ، وإن كان يعترف في كتابه « الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ التاريخ » بنفاسة مقدِّمة ابن خلدون .

وفي الغرب ظهرت بحوث اجتماعية في منتصف القرن ١٨ م تساير بعض اتجاهات « المقدِّمة » ، منها دراسات عامة تناولت الحضارة الإنسانية في مجموعها مع الاهتمام بناحية التطور الحضاري وهي ما اشتهرت بفلسفة التاريخ ـ ومنها بحوث الإيطالي فيكو Vico (١٦٦٨ : ١٧٤٤ م) وتابع هذا الاتجاه لسنج Lessing وهردر Herder ، وكانت Kant ـ في ألمانيا ، ڤولتير Voltaire ، كوندورسيه Condorcet ـ في فرنسا . وقد تأثّر هؤلاء بنظرياتهم الفلسفية وآرائهم المسبّقة .

على أن ثمّة بحوث اجتماعية أخرى اتجهت إلى التخصّص في مجموعة معينة من ظواهر الاجتماع للكشف عن طبيعتها وما تخضع له من قوانين ، وقد تميّز بين هذه المجالات : **الاقتصاد السياسي** الذي افتتح دراسته الفيزيوكرات Phisiocrates أو الطبيعيون وعلى رأسهم كسناي Quesnay (١٦٩٤ : ١٧٧٤ م) طبيب لويس الخامس عشر، وترجو Turgot وزير لويس السادس عشر ، وقد تابع هذه الدراسة في انجلترا بعض (الأحرار) وعلى رأسهم آدم سمث Adam Smith الاسكتلندي وريكاردو Ricardo. **ومن ثمار هذه البحوث المبكّرة** : الجدول الاقتصادي لكسناي ، والنظام الطبيعي والأساسي للجمعيات السياسية لمرسييه دي

لاريفيير Mercier de la Riviére ، ونظرية الضريبة لترجو ، وطبيعة ثروة الأمم وأسبابها لآدم سمث .

وانفتح مجال آخر لهذه البحوث الاجتماعية المتخصصة في **فلسفة القانون** ، وهي دراسة افتتحها منتسكيو Montesqieu (١٦٨٩ : ١٧٨٩ م) في كتابه « روح القوانين » . وخاض جان جاك روسو (١٧١٢ : ١٧٧٨ م) J. J. Rousseau **مجال الفلسفة السياسية** في كتابه « العقد الاجتماعي » . وكان المجال الآخر لهذه البحوث هو **علم الاحصاء** Statistics ، وقد ولجه مالتوس Malthus في الجانب السكاني Demographie ، بينما اتجه البلجيكي كتليه Quetelet (١٧٩٦ : ١٨٧٤ م) الى ما أسماه بالطبيعة الاجتماعية ويعرض للظواهر الاجتماعية الإرادية القابلة للإحصاء : سَوِيَّة كانت كالزواج والهجرة أو غير سَوِيَّة كالإجرام والإنتحار .

وظلت الدراسات الاجتماعية تنتظر الشمول والتعميم اللذين برزا في كتابات ابن خلدون حتى ظهر الفرنسي أوجست كومت Auguste Comte (١٧٩٨ : ١٨٥٧ م) فعمد إلى **فلسفة التاريخ** ، وحاول أن ينهج بها نهجاً علمياً بما أسماه **بالديناميك** الاجتماعي Dynamique Sociale أي الحركة الاجتماعية أو التطوّر الاجتماعي . أما البحوث الاجتماعية الخاصة فقد عمل كومت على إدماجها واستكمالها وتحديدها وعلى معالجتها علمياً بما أسماه **الاستاتيك** الاجتماعي أي السكون أو الاستقرار الاجتماعي Statique Sociale . ثم عمل على ضم العلمين في علم واحد أسماه **بالطبيعة الاجتماعية** Physique Sociale ، وهي تسمية استعارها من كتليه ثم أسماه بعلم الاجتماع . وعرض أوجست كومت هذا في كتابه : دروس الفلسفة الوضعية Cours de Philosophie Positive .

وقد تباينت الأسباب التي دعت أوجست كومت لمحاولته عن دواعي ابن خلدون لكتابة مقدّمته ، فأوجست كومت قد رأى الناس يقبلون على تفهّم الظواهر الطبيعية على الطريقة الوضعية في حين أنهم ينحُون في تفهّم الظواهر الاجتماعية منحىً دينياً ميتافيزيقياً مما أدّى إلى فوضى عقلية . ولما كان سبيل الإصلاح الاجتماعي هو إصلاح الفكر الإنساني وفقاً للسائد عند فلاسفة كثيرين ، ولما كان فهم الناس لجميع الظواهر على الطريقة الوضعية يستلزم أن تكون هذه الظواهر

سائرة وفق قوانين وأن تكون هذه القوانين معروفة للناس ، فقد تصدّى أوجست كومت لمحاولته الكبيرة . وتتشابه الدراسة الجديدة في موضوعها وأغراضها ومنهاجها عند أوجست كومت وابن خلدون في كثير ، ولكنهما يختلفان في التقسيم : فقد فصل كومت بين الديناميك والاستاتيك الاجتماعي بينما كان ابن خلدون يمزج في دراسته للظواهر الاجتماعية بين الناحيتين ، وهذه هي الوجهة التي آثرها علم الاجتماع في تطوّره الأخير .

وقد انتهى أوجست كومت من دراسته للديناميك الاجتماعي إلى **قانون الحالات الثلاثة** Loi de 3 états : وخلاصته أن الفكر الإنساني سار على **أسلوب الفكر الديني** mode de la pensée theologique الذي ينسب الظاهرة إلى قوى علوية خارجة عن الظاهرة نفسها كالآلهة والشياطين ، ثم انتقل **إلى أسلوب الفهم الميتافيزيقي** metaphysique الذي ينسب الظاهرة إلى قوة مبهمة غير مشخّصة كنسبة ظاهرة النمو في النبات إلى قوة للإنبات مستقلة فيه ، وأخيراً ارتقى الفكر الإنساني إلى **أسلوب الفكر الوضعي** positive وهو أن تُفهم الظاهرة بنسبتها إلى السبب المباشر وإلى القانون الذي تخضع له . والحق أن تعميم هذا القانون على كلّ الانسانية وكلّ أفكارها لا يخلو من اعتساف ، وتطوّر شؤون الاجتماع ينجم عن عوامل أخرى بجانب تطوّر التفكير .

أما في مجال الاستاتيك الاجتماعي فقد انتهى أوجست كومت إلى **قانون التضامن** La Solidarité : ويذهب إلى أن مظاهر الحياة الاجتماعية تتضافر جميعها على حفظ المجتمع وصيانة حياته ، لكن الواقع أن التيّارات التطوّرية لا تتوافق بالطبع مع النظم الثابتة المستقرّة القديمة . ويرى الباحثون أن أوجست كومت قد تأثّر في النتائج التي انتهى إليها بآرائه المسبّقة ونزعاته الفلسفية ، ولم يتجرّد للتحليل العلمي على الرغم من فلسفته الوضعية . وربما كان ابن خلدون أقرب إلى حياد العلم في نظر البعض لولا نقص حصيلته من استقراء الظواهر .

وإلى جانب « المُقدّمة » ، نجد لابن خلدون كتاب « العِبَر » . . .

وأنفس أقسام الكتاب ما تناول فيه **تاريخ البربر** ، فقد كان أصيلاً فيما يكتب

عنه واعتمد على مشاهداته حتى كان هو القسم الذي عُني الأوروبيون بترجمته ترجمة كاملة . على أن تاريخ ابن خلدون عموماً أيّاً كانت مادته يتميّز بانصرافه عن طريقة الحوليات الشائعة ، إلى طريقة التقسيم الموضوعي التي سلكها قبله الواقدي والبلاذري وابن عبد الحكم والمسعودي . . كما ترجم ابن خلدون لنفسه في « تعريف » ألحقه بكتاب « العبر » ، وقد سبقت هذه الترجمة الذاتية تراجم من هذا النوع لكلٍّ من ياقوت في « معجم الأدباء » ولسان الدين بن الخطيب في « الإحاطة » والحافظ بن حجر في « رفع الإصر » ، والسيوطي في « حسن المحاضرة » . ولكن ابن خلدون أفاض حتى اقترب « تعريفه » من أدب الاعترافات Les Confessions ، وهو يذكر ما يتصل بتاريخ حياته من وقائع ووثائق وخطب ورسائل وتقارير رسمية وخطابات متبادلة بين الملوك والسلاطين ، وأوصاف دقيقة لأحوال بعض المجتمعات كتصويره لحالة القضاء في مصر . وقد كان يترجم لمن يعرض ذكرهم في كتابه . ويدل ما كتبه عن العلوم والجغرافيا في مقدّمته على تمكّنه من فروع المعرفة النقلية والعقلية السائدة في العالم العربي في عصره . وقد حرّر ابن خلدون النثر العربي من قيود المحسّنات اللفظية ، واتّسم أسلوبه بحسن العرض والبيان .

وحين وُضعت مقدمة ابن خلدون تحت أنظار الباحثين الغربيين متناً وترجمة ، أخذت آراؤهم تتغيّر فيما يتعلق بنشأة العلوم الاجتماعية . وتعدّدت البحوث عن ابن خلدون ومقدمته ، وقد سجل بعضهم أصالة ابن خلدون فكتب شميدث N.Schmidt في كتابه « ابن خلدون مؤرخ واجتماعي وفيلسوف » : « إن المفكّرين الذين وضعوا أسس علم الاجتماع من جديد لو كانوا قد اطّلعوا على مقدمة ابن خلدون في حينها ، فاستعانوا بالحقائق التي كان قد اكتشفها والطرائق التي سار عليها ذلك العبقري العربي قبلهم بمدة طويلة ، لاستطاعوا أن يتقدّموا بهذا العلم الجديد بسرعة أعظم مما تقدّموا بها فعلاً . . . إن ابن خلدون قد تقدّم في علم الاجتماع إلى حدود لم يصل إليها أوجست كونت نفسه في النصف الأول من القرن التاسع عشر »[1] .

(١) دكتور علي عبد الواحد وافي: تمهيد لمقدمة ابن خلدون ـ صدّر به تحقيقه للمقدمة جـ ١ .

ويرى روزنتال Rosenthal : أن تجربة ابن خلدون في علم السياسة في القرن الرابع عشر الميلادي كانت أكثر اتّساماً بالطابع العلمي وأقل تأثّراً بالهوى من تجربة مكيافللي (١٤٦٩ : ١٥٢٧م) . وقد اكتسب ابن خلدون خبرته في المدن المستقلة في المغرب والأندلس ، ولم يكن الأمن على النفس موفوراً في تلك المدن ، ولكنها كانت تتميز بثقافة قديمة وسط جمود ديني : «وكانت هذه المدن تُمثّل تدهور فكرة ونظام عظيمين ، وكان عقل المفكّر المتأثّر بالتقاليد المستقرّة حرّاً طليقاً في دراسة أحوال البيئة في ذلك العهد الذي كان يعيش فيه دون أي تعصب مذهبي . وابن خلدون ـ وهو من سلالة الأنصار ـ حينما يكتب عن العرب ويعتزّ بهم يكتب عن ضعفهم بحيدة تامة ودون أن يلومهم ، بل يكتفي بتقرير الحقائق واثبات الملاحظة . وهو يعرف ماضي حضارته المجيد ويعلن أن الخلافة كانت تُمثّل الحكومة المثلى ، ولكنه يدرك أن عهدها قد ولّى وهو لا يريدها أن تعود . ويعرف أن القيم المطلقة للإيمان والأخلاق التي كانت تُمثّلها لا تزال باقية ، وهو لا يناقشها بل يقبلها كما هي ، ويستند إليها في حرية في البحث وقوة على إصدار الأحكام . فهو يستعرض على أساسها الأحوال المعاصرة له ، ويشترك في لعبة السياسة الكثيرة المزالق وفي المنازعات بين الأسر الحاكمة وفي المنافسة في سبيل الفوز بالسلطان ، حتى يصل عقله الحصيف المتحرر من الاتجاهات العاطفية إلى كشف عظيم . فقد أوصلته دراساته إلى سرّ النظرة التاريخية الموضوعية . وهكذا وبعد لأي تولّد المنهج التجريبي في عقل وُلد وسط تقاليد عظيمة تأصّلت جذورها فيه . وقد استطاع بالرغم من وجوده في فترة تاريخية ضحلة أن ينظر إلى محيطه نظرة موضوعية جعلت بحوثه تنتهي إلى نتائج تصلح للتطبيق على الحضارة الإنسانية بأسرها . والنظرة الموضوعية التاريخية تسنّ القوانين وتُحلّل ، ولكنها تكره أن تصدر أحكاماً قيمية وتضع آراء أو خططاً وتصميمات لعصر ألفي سعيد » .

وقد ألمع روزنتال إلى حياة ابن خلدون الحافلة الصاخبة في المغرب والأندلس، وخرج إلى أن ابن خلدون: قد لاحظ خلالها «القوى المحرِّكة للسلطة السياسية وأمعن التفكير فيها ، وتعلّم فن الحرب وأدرك أهمية ميزانية الجيوش ، واكتشف الفرق الأساسي بين الحياة البدوية والحياة المستقرة وبين حياة الريف

والمدينة » . ثم يشير روزنتال إلى نزوح ابن خلدون لمصر واضطلاعه بالقضاء والعلم: «وكان كلّ ذلك تدريباً عملياً يعتمد على العقيدة الإسلامية والفلسفة الإسلامية والشريعة الإسلامية ويستند إلى أسسها ، فقد حاولت الفلسفة الإسلامية الربط بين الخلافة المثالية وبين جمهورية أفلاطون المثالية ، وكان الفقهـاء المسلمون مضطرّين إلى تطبيق أحكام الشريعة على المجتمع المعاصر . وابن خلدون لا يعارض تراثه ، فقد كان قاضياً صارماً ينظر إلى واجبه نظرة حازمة ، وعنده أن الدولة الاسلامية هي أفضل دولة ما بقيت هي الدولة الوحيدة التي تُيسِّر للإنسان السعادة في هذه الدنيا وفي العالم الآخر ، وهي بهذا تُقَدِّم إلينا المقياس الذي تُقاس به الدول القائمة بالفعل . ولكنه مع ذلك لا يدعو إلى العودة إلى هذا المجتمع المثالي ، شأنه في ذلك شأن معاصره المسيحي مارسيليو البادوي Marsiglio of Padua الذي أنكر في كتابه المدافع عن السلام Defensor Pacis دعاوى البابوات في السلطة الزمنية فحكم عليه بالحرمان سنة ١٣٢٧م . والمجتمع الانساني ضرورة ـ كما ذهب أرسطو ، ولكن ابن خلدون لا يردِّد قول أرسطو على عواهنه فإن رأيه قائم على تجربته الشخصية ، فالاجتماع من أجل التعاون المشترك والحماية لا قيمة له اذ لم يقترن بالسيطرة والسلطان ، فالناس يُدَمِّر بعضهم بعضاً إذا لم تكبح جماحهم سلطة يعترفون بها ، وإنما الحكم هو الذي يحقِّق هذه السلطة . وإذا كان هذا هو رأي توماس هوبز Hobbes (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩ م) فإن هوبز يطبق تطبقاً واعياً مبادىء الفلسفة التحليلية على الحكومة المدنية ، أما ابن خلدون فيفحص المجتمع كما جاء مباشرة ، وهو لا يستخدم آليّة التعاقد بين الحاكم والمحكوم لأنه ليس دارساً نظرياً ، وإن تحويل الرغبة في القوة الى قوة فعلية يقتضي من الرجل العاقـل الظفر بتأييد رجـال أوتوا مثل عقليته ـ وقـد تعلّم ابـن خلدون من قبائل العرب وانضوائها تحت لواء الإمبراطورية الإسلامية أن هذا التأييد لا يقوم إلا على أساس روابط الدم والأسرة ، لأن هذه الروابط تخلق إحساساً بالتماسك والمسؤولية المشتركة والعمل الموحد ، وإذا أضيف هذا التماسك إلى إرادة فلا يلبث أن يصبح القوة المُشكِّلة للدول وللأسر الحاكمة ، وسرعان ما يسمو فوق القبيلة والسلالة المشتركة ويستبدل بهما الطموح المشترك للمحافظة على القوة

والنفوذ وتوسيع دائرتهما . وهذه القوة الجماعية الفعالـة يسميها ابن خلدون (العصبية) ، واستقرار النظام السياسي إنما يعتمد على قوة هذه العصبية . والعصبية تعتمد على تقوية الروابط الطبيعية بفكرة مثالية مشتركة كالدين » .

ويرى روزنتال أن هذا التشخيص حقيقي ، لأن هذا التوحيد بين النظام والعقيدة وبين المجتمع القبلي والفكرة المثالية هو التفسير السياسي الأصيل للقوة الذي يمكن أن تساق له أمثلة تاريخية عدّة ، في حين تفتقد نظريات (التعاقد) مثل هذه الأمثلة[١] . كما يصدق على تاريخ الاسلام إذ بدأ رسوله بأواصر القرابة وحوّلها إلى أخوة الإيمان . ويعتقد ابن خلدون أن السماح بشيء من الخلاف الفكري سوف يُنتج استقراراً سياسياً أعظم ، وبخاصة إذا تغلغل الاسلام إلى الروابط العائلية وزادها قوة . وهو يؤكّد كفاية السلطة الزمنية ، وأنه إذا كان من الجليّ أن الحكومة القائمة على أساس الشرائع السماوية أسمى فجوهر المسألة أن التنظيم السياسي ضروري وأنه يعتمد أساساً على السيطرة . ويرى روزنتال أن هذا رأي عصري وتحوّل عن حكومة السلطة الروحية والزمنية التي كانت سائدة في القرون الوسطى . وقد كان ابن خلدون يأخذ بالتمييز بين الخلافة والملك ، ولكنه لا يعني بالتعبير الأخير تدهـور الدين أو انحراف الحكم الإسلامي بعد الخلفاء الراشدين : «إنما يدرس ابن خلدون الدولة كما هي ، وإن أسف لهذه النتيجة كمسلم . إنه يرى في هذا التحوّل أمراً طبيعياً لا معدي عنه ، يراه كمؤرِّخ يدرس تطوّر الدول وتعاقبها ، فالأمر لا يتعدّى هنا الانتقال من البداوة إلى الحضر ، فحضارة الإنسان تنشأ عن التجمّع السياسي ، وكما أن وجود المدن ضرورة لاستتباب حكم الملك فإن حياة الحضر لا غنى عنها لنمو الحضارة وازدهـار الثقافة » .

ويرى روزنتال أن ابن خلدون قد وجد بهذا الكشف المفتاح الذي أعانه على

---

(١) هذا بالنسبة لنشأة الدولة عموماً في أقدم تاريخها المعروف . لكن التعاقد على الحكم حقيقة في شريعة الاسلام وتاريخه تتمثّل في « البيعة » ، انظر للمؤلف : « من أصول الفكر السياسي الإسلامي » .

فهم سر السياسة وأهميتها بالنسبة للحضارة ، وهو لا يعمد إلى إصدار أحكام أخلاقية بل إنه يقرر الواقع ، وهو أن البداوة التي يعتمد فيها الإنسان على نفسه ورجولته تُخلي السبيل لحياة الحضر الآمنة المطمئنّة التي تُطلق بدورها قوى ونزعات جديدة ، وتحل فيها طاعة السلطان مكان القوّة . وآية ذلك أن للإنسان مطامح أسمى من مجرَّد إشباع احتياجاته المادية وغرائزه ، ولا تنمو الحضارة إلا في كنف حكومة قوية متمدينة ، فتزدهر الفنون والصناعات والتجارة كضرورة لإشباع الحاسّة الفنية في الإنسان ، كما تتنبّه قوّة إدراكه وحماسة تطلّعه عندما يتمرّس بدراسة مختلف العلوم . على أن الإنسان لا يكاد يتجاوز مرحلة الحصول على الضرورات حتى يُؤدِّي به توافر أسباب الراحة والدعة إلى الترف وفقدان الوازع الأخلاقي . فالانحلال الأخلاقي يسير مع الانحلال السياسي جنباً إلى جنب .

وقد وعى ابن خلدون هذه الحقائق في علاجه لنشأة الدولة والمجتمع وانحلالهما ، وهو يقرِّر الحقائق في غير تحبيذ او استنكار . فالدولة والحضارة خاضعتان للنموّ والذبول ، والاكتمال والنضج والانحطاط والتدهور ـ كالجسد الانساني سواء بسواء : «وهذه العملية الطبيعية ليست خبط عشواء ، وإنما تحدث طبقاً لمؤثِّرات العلّة والمعلول . وتتمّ هذه الحركة الدورية على خمس مراحل في غضون حكم أربعة أجيال من الأسرة الحاكمة : **المرحلة الأولى** تتمثّل في المشاركة في الحكم وهي مرحلة تسبق قيام الدولة بمعناها الصحيح ، وهذه الدولة ترتبط بحياة الحضر تحت حكم فردي استبدادي يتولاه حاكم تخضع عصبيته المؤيِّدة له لرغبة في الاستئثار بالقوة والسلطان المطلق . وهكذا تتكون **الأسرة الحاكمة** ، التي تبلغ **ذروة حكمها** في الجيل التالي ، ثم لا يأتي **الجيل الرابع** حتى تشهد انحلالها وسقوطها ، بينما يشهد **الجيل الثالث** ذلك التحوّل المحتوم من حياة الرخاء والدعة إلى حياة الترف والانحلال الخلقي . وحياة الترف باهظة التكاليف ، وبذلك يختلّ الميزان الاقتصادي بزيادة المصروفات على الدخل والضرائب ، فيلجأ الحاكم غالباً إلى الاشتراك في أعمال التجارة والصناعة ثم يفرغ إلى احتكارها لنفسه على حساب رعاياه ، وتحطّ الضرائب الباهظة من الأرباح ، فيُلقى

بالصنائع والمتاجر إلى وهدة البطالة ، ثم يعجز الحاكم عن دفع رواتب جيشه فتقع دولته فريسة سائغة للثورات الداخلية أو الهجمات الخارجية . وتستولي أسرة جديدة على مقاليد الحكم بعد حين » .

ويذكر روزنتال أن ابن رشد حاول تحليل انهيار عهدي المرابطين والموحدين بضعف الحميّة الدينية وما ترتّب عليه من ضعف سلطان الشريعة ثم يقول : « وما كان ابن رشد يذهب اليه من وجه التماثل بين هذا الانهيار وبين مذهب أفلاطون بسبب الانتقال من أحسن الدساتير الى أسوئها ، وصفه ابن خلدون بأنه الانحلال الطبيعي في الأسرة الحاكمة نتيجة لضعف العصبية . لقد كان ابن خلدون بقدر علمي أوّل مفكِّر في العصور الوسطى توصّل إلى إدراك التداخل بين أجهزة الدولة المختلفة وأوجه نشاطها . فقد فطن مثلاً إلى خطر الاحتكارات ، وفهم أن الضرائب الباهظة تخنق الانتاج . ولكن ما هو أهمّ من ذلك أنه أدرك التأثير المباشر للاقتصاد في مدى استقرار الدولة وأمنها ، وكانت مصلحة الدولة أهم ما يشغل باله . والعدل عنده ليس إلزاماً أخلاقياً بقدر ما هو سياسة حكيمة ، والرذيلة بين الحكـام أمثولة سيئة للرعية فهي هدّامة للدولة . ولم يكن ابن خلدون منكراً لعلم الأخلاق ، ومع حيدته كعالم سياسي كان صادق الإسلام يؤمن بأن الشريعة الاسلامية تقوم بتقرير العلاقات الاجتماعية . بل هي قد قامت فعلاً بذلك ، فهي تنصّ على الضرائب الكافية للإنفاق على حكومة صالحة بشرط ألّا تغلو إلى الحدّ الذي يعرقل الجهود ويقضي على الحوافز ، والشريعة الاسلامية تؤمِّن الملكية الخاصة وابن خلدون يقرِّر أن الحاكم المسلم إذا استولى على أملاك رعاياه أو أجبرهم على بيعها بإقامة الاحتكارات كان مخالفاً للشريعة ، ومما له دلالة هامة أنه يصف في تعليقه هؤلاء الحكام بأنهم لا يئدون مصالح أسرتهم فحسب ولكنهم يُعَرِّضُون رخاء الدولة وأمنها للخطر كذلك » .

وإذا كانت الدولة القوية في عصر ابن خلدون مزاجاً من « **الخلافة الشرعيّة** » « **ودولة العصبيّة** » **كتنظيم سياسي ، فإن ابن خلدون يرى أن العصبية تتلاشى ما لم تعزّزها الحميّة الدينية ، كما أن الدعوة الدينية لا بد أن تساندها قوة مادية** . والدولة

القوية هي التي يساندها اقتصاد سليم لتستطيع ممارسة العلوم والفنون ، وهي سبيل السموّ بالإنسان . وهكذا يميِّز ابن خلدون بين المدنية والحضارة والثقافة الروحية ويؤكد الترابط الوثيق بين الجانبين الروحي والمادي في الحضارة[1] .

ويلاحظ جاستون بوتول أن ابن خلدون يلزم السكوت المطلق حول أوروبا والنصرانية ، على الرغم من وجود النصارى ودولتهم المتاخمة بالأندلس التي عرفها ابن خلدون بلا شك جيداً . كما يلاحظ بوتول كذلك أن ابن خلدون كان قليل المعرفة بالتاريخ القديم ومعلوماته مشوبة فيه بالأقاصيص والأساطير . وهو قليل الاكتراث بتاريخ أوروبا والشرق الأقصى : « ولذا فان السنن التي عبّر عنها مستنبطة مبدئياً من تاريخ إفريقية الشمالية ، هذا القسم الذي بدا له وجده حيّاً في الحقيقة ، وهو القسم الذي جاب مسرحه وعرف ممثليه» . ثم إنّ هذه السنن مستنبطة أيضاً من تاريخ بلاد إسلامية أخرى ولكن منذ عهد الاسلام فقط على وجه العموم . ومن شأن هذا الاعتبار إعمال صفة العمومية في « المشروع التركيبي » لابن خلدون ، ولكن مع « تعيين مداه في الوقت نفسه » ـ على حدّ قول بوتول .

ويذهب بوتول مع ذلك إلى أن منهاج ابن خلدون لتحقيق غايته « ليكشف عن التحقيق قناعاً » يصر في إيضاحه للوقائع التاريخية والاجتماعية على ألا يلوذ بغير العلل الطبيعية ، وهو لا يألو جهداً في إدخال كل شيء إلى المشروع الذي رسم خطوطه الكبيرة، لكنه يبذل من ناحيته كلّ ما في وسعه «ليأتي هذا الجهد مطابقاً للوقائع ، فلا يكون مجرّد مظهر ذهني فحسب » . ويُوضح بوتول سمات هذا المنهج بقوله : « ومن شأن منهاج ابن خلدون أن يستبعد (الفرد) بحزم . . فالبيئة والتربية تقرران معتقدات الأفراد وميولهم ، ويبدو الرجالات وليدي الأحوال والبيئة . وما يتمثّل من تفسير تاريخي لا يحتمل (أبطالاً) بالمعنى الذي يدركهم به كارلايل . وارجع البصر إلى الرؤساء والملوك أيضاً ، تجد ابن خلدون الذي عاش

---

(١) روزنتال : ابن خلدون رائد علم النفس الحديث ـ المجلة : القاهرة ع ٢٠/ أغسطس ١٩٥٨ ، وانظر له أيضاً : علم التاريخ عند المسلمين ـ ترجمة د . صالح العلي .

في جميع بلاطات المغرب الإسلامي والذي وجب أن يدرس طباع العظماء بحكم عمله عندهم ، قد انتهى إلى زوال ما كان يغشى بصره بشأنهم من أخطاء بما فيه الكفاية . ولكن من الممكن أن ننتظر احتفاظه بكبير اعجاب نحو مؤسسي الدول أو البيوت المالكة ، وكثيراً ما كان مؤسسو البيوت المالكة في المغرب من الوجوه الذين يُحسَبون من الأولياء الصالحين كإدريس الأول وابن تومرت » . بيد أن أسرة ابن خلدون ـ في نظر بوتول ـ توضح نظرياته ، فلا مراء في أنّ ابن خلدون عرف خلال حياته بعض من كان مرشّحاً للسلطان ومصمِّماً على تأسيس بيت مالك . ولابن خلدون نزعة أخرى غالبة عليه : « هي ألا يناقض تعاليم الدين في أيّ أمر كان » .

وابن خلدون يجعل الصدارة للعوامل الاقتصادية ، ويصنِّف الأمم بالتفرقة بينها وفق طُرُز إنتاجها ، ففي المرتبة الأولى حياة الحضر مع مختلف الصنائع ، ثم يليهم الزرّاع المجتمعون بالقرى والمقيمون بالسهول أو الجبال ، وأخيراً يأتي البدو مع التفرقة بين من يُعنون بالبقر كالبربر والصقالية والترك والتركمان ومن يُعنون بالإبل كالعرب والبربر والأكراد . ونوع الحياة لدى الأمم تُعيِّنه الأسباب الطبيعية وظروف الأقليم ، ويرى بوتول أن ابن خلدون في حديثه عن تأثير الغذاء والهواء يبدي من الآراء ما يجعله مبشراً بالأفكار العصرية ولا سيما آراء مونتسكيو ، بل وبفلسفته المادية التاريخية . ومن أقواله : « إن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم في المعاش » . وقد اعتمدت فلسفة ابن خلدون السياسية على العوامل الاقتصادية ، ومن ذلك ملاحظته أن الأمم التي أقامت دولاً كبيرة وقامت بفتوح عظيمة كالعرب والمغول كانت تقيم بمناطق صحراوية تُهيِّء لها مزايا حربية بارزة فتتحيّن فرصة الهجوم على الأمم الأكثر ثراء وتحضراً . ومع نزوع ابن خلدون الى الجبرية في رأي بوتول ، فإنه يذكر أن المؤرِّخ الفيلسوف يقيم وزناً لعدد من السنن النفسية تضاف إلى ظروف الإقليم والاقتصاد . وقد كان ابن خلدون يؤثر مجانبة الترف الذي يراه مؤدِّياً إلى كثير من وخيم العواقب . وهو يصف مظاهر الانتاج الأولية كالزراعة والرعي والحرف والصنائع ، ولكن لا يتناول مبادىء الاقتصاد المجرَّدة ولا يجادل حول مبدأ (القيمة) أو يحاول أن يحلِّل كأرسطو وجوه

(الكسب) أو نظرية (النقد) أو أساس حق (التملّك) . وقد تميّزت ظواهر الاقتصاد عند ابن خلدون بالثبات والديمومة خلافاً للوقائع السياسية ، ولعلّ تجربته الشخصية لم تكشف له عن التحوّلات المهمة في الحياة الاقتصادية . كما أن ابن خلدون لم ير القيام بعمل الفقيه أو العالم في العقائد الالهية ، فالوقائع عنده آخذ بعضها برقاب بعض وفق نظام يوجب عظمة الدول وانحطاطها . وهو يعلّق أهمية على ظواهر السكان ويرى أنهم يتناسبون مع موارد الثروة . وعباراته تدور بين نزوع إلى أن السكان هم سبب الرزق ، ورأى أن السكان تابعون للرزق لا الرزق تابع للسكان . وحركة السكان لها أثرها في تطوّر الدول وفقاً لنظرية ابن خلدون . على أن بوتول يرى أن ابن خلدون كان يدرك جيداً أن من العوامل الأدبية ما يسبق العوامل الاقتصادية ، كما أنه كانت لديه فكرة واضحة عن تكوين القيم ودور العرض والطلب ، وقد خصّص فصلاً لقيم الأدوات والسلع وأهمية مواقع المدن ، كما تناول تأثير الحوادث السياسية في الحياة الاقتصادية . وهو يذكر مثلاً كيف يستطيع ذوو المهارة أن ينتفعوا من النوائب التي تصيب الدولة إبّان تدهورها وسقوطها ، وقد كان للفتن الدورية بالمغرب مضاربوها ومنتهزوها .

وآراء ابن خلدون الاقتصادية والمالية تصوِّر بالطبع ما يسمى بالاقتصاد الساكن : « ويتّصف هذا النظام بنقص كبير في المرونة . فالنقد معدني فقط ، والاعتبار المالي ـ الائتمان ـ ناقص كثيراً وهو لا يقوم إلّا على الربا ، ويسود النظام نقص الثقة الناشىء عن تحكّم السلطة وعن الوضع السائد في الصناعة وتنظيمها التقليدي . . . ومن هذه الوجهة كان تغيّر البيوت المالكة يمثل غالباً دور أزمة ، تنتهي إلى تصفية وضع أصبح يستحيل الدفاع عنه من الناحية الاقتصادية والمالية . وقد أجاد ابن خلدون وصف هذه الظاهرة ، فبيّن كيف أن البيت المالك كلما قدُم عهده تقابلت زيادة النفقات مع نقص النقد وزيادة الجبايات مع نقص الإيراد . . . . وإذا ما تمّت التصفية المالية والسكانية جملة ـ وهي متمثّلة في قيام بيت مالك جديد ، استهلّ دور من التفاؤ ل والازدهار . . على أن هذه الدورات تتوالى دائماً دون أن يسفر ذلك عن أي تقدّم كان . وعند ابن خلدون أن سقوط الدولة ضرب من التصفية العنيفة التي تُخفِّف الوضع بإنقاصها عدد الأهلين نتيجة قتل أو

مجاعة . . . . وهذا إرهاص جدّ مبكر بكتابات مالتوس » !

وابن خلدون يرى أن طبائع الأمّة ثمرة البيئة والتربية ، ويشير بوتول إلى أن فكرة « العِرْق » عند ابن خلدون تتناول « العصبية » أو رابطة النسب بين القبيلة الواحدة . ويرى بوتول أن هناك مشابهات كثيرة بين الوجه الذي درس به أ . دي جوبينو التاريخ تأصيلاً لنظريته وبين وجهة ابن خلدون . فلقد بصر جوبينو بأن « أعظم الحوادث التاريخية في القرون الوسطى هي مغازي الجرمان والنورمان » ، ولكن بوتول لا يراه قد لحظ أن انتصارات الغزاة إنما جاءت نتيجة للمزايا الحربية التي كان قد أنماها نمط معاشهم المستقل الخشن الخالي من أي تعقيد ، فأتاح لهم أن يستفيدوا من انحطاط بعض الدول الجبارة التي قهروها ، وإنما وجد جوبينو في ذلك تأييداً لتفوّق « العِرْق » . كذلك يشير بوتول إلى « ما كان من توطيد النظام الإقطاعي لوضع الفاتحين الأوروبيين الرفيع وما كان من تقسيمهم البلدان المُفتَتَحة فيما بينهم » .

ويضيف ابن خلدون الى العلل المادية عدداً من السنن النفسية الاجتماعية مثل المحاكاة والميل الى الانقياد . ويرى بوتول في نظرية ابن خلدون عن قيام الدول وتعاقبها نظرية « في تكوين الأرستقراطيات » . ونحن نجد في دراسة د . طه حسين لابن خلدون مثل هذه الوجهة . كذلك يلمح بوتول في كلام ابن خلدون عن أصحاب السلطة السياسية انعكاساً لأطماع خائبة ، ولا تبدو فيها ملامح الفكرة التعاقدية القائمة على حرية الآراء والحق في المطالبة بالإصلاح ، وإنما الدولة أو السلطة عند ابن خلدون ليست غير استغلال زمرة مسيطرة ، وليس ثمّة بديل سوى حياة البرابرة أو البدو . ولا يتمثّل ابن خلدون للسيادة شكلاً غير الملكية المعروفة في الشرق ، وهو يقيمها على أساس روحي نظري . وفلسفة التاريخ عند ابن خلدون مبنّية على تطوّر « العصبيّة » ، ويقوم تطور العصبية على « دورة الخواص » ـ كما أسماها باريتو في كتابه « مباحث علم الاجتماع » ـ أي الارتقاء الاجتماعي لبعض الأفراد أو الأسر . ونظرية العصبية هي حجر الزاوية في فلسفة ابن خلدون ، وعليها يقوم علمه النفسي وفلسفة تاريخه ، ولعلها تماثل فلسفة

التضامن: «التي تعبّر حديثاً عن قوة زمرة معينة من الناس ، بتكاتف أعضائها وتفانيهم في سبيل الباعث المشترك » . ولم يكن في عصر ابن خلدون شعور قومي كما عرفه العصر الحديث ، وكانت الجماعة الدينية تتأرجح بين قوة وضعف وتفتقد النفوذ السياسي : «وما كان ليمكن الكلام من غير الارتباط بيت مالك أو الولاء له ، وكانت هذه الروابط ضعيفة للغاية . وكانت دول ذلك الزمان تتألّف من مجموعة من المدنيين والقرويين أكثر ما يكونون هيّنين سلبيين . وأما القبائل النشيطة المشاغبة فقد كانت مستعدّة دائماً للتمرّد عند نداء مطالب بالعرش ، وما كان البيت المالك ليستطيع الاعتماد على غير شيعته ، ويغدو قابلاً للزوال عندما تضعف العصبية » .

ويرى ابن خلدون من عوامل انحطاط الدولة : العوامل الناتجة من الاتّساع ، والعوامل المترتِّبة على ظروف الحضارة ومستواها ، وما يقع بين الملوك وأفراد عصبيتهم من شقاق مُقَدَّر ، والعلل الاقتصادية الناشئة عن الاقتصاد الساكن « فإذا كثر الترف في الدولة ، وصار عطاؤهم قاصراً عن حاجاتهم ونفقاتهم ، احتاج صاحب الدولة الذي هو السلطان إلى الزيادة في أعطياتهم حتى يسدّ خللهم ويزيح عللهم ، والجباية مقدار معلوم لا تزيد ولا تنقص ، وإن زادت بما يُستحدث عن المعلوم يصير مقدارها بعد الزيادة محدوداً » . وهكذا يضطر الأمير أن ينقص من عدد الجيوش فيؤدي هذا إلى اضمحلال الدولة .

وإلى جانب هذا هناك فكرة ابن خلدون عن التطوّر اللازم في مراحل معينة من البداية إلى النهاية المحتومة التي لا يوقفها شيء : «فالهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع » ، لأن الملك لا يستطيع تقليل ترفه ولا أن يرجع بالعيش إلى سابق عهده دون أن يؤدي ذلك إلى نفور منه أو اجتراء عليه . ويؤكد ابن خلدون أن أصلح التدابير لا يقاوم تأثير الترف المُقَوِّض للكيان والبنيان، ولكن بوتول لا يعدّه « فوضوياً » بحال ، وإنما هو عنده يقف معارضاً للطغيان ونتائجه . ويميِّز ابن خلدون بين الانقياد من الخارج والإذعان من داخل الذات . وهو يبرز مراحل التطوّر أو التغيّر في الدولة الاسلامية فيقول : « صار الأمر الى الملك وبقيت معاني الخلافة . . . ولم يظهر التغيّر إلا في الوازع الذي كان ديناً ثم انقلب عصبية وسيفاً . . . ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها وصار الأمر ملكاً بحتاً » .

ويذهب بوتول إلى أن ابن خلدون لم يكن يرى في فكرة الخضوع الذاتي ـ وهي أساس المجتمعات الديمقراطية ـ ما يتيح للمجتمع أو الدولة البقاء والنماء[1] .

والحق أن ما خلص إليه بوتول قد يكون فيه اعتساف . فابن خلدون رأى بمنظار عصره أنّ « المُلْك » إنما يقوم على « العصبية » وتُدعِّمه « دعوة دينية » ، ولم يتصوّر أن تقوم دولة من دون هاتين الدعامتين أو الرباطين . وما زالت الدولة في عصرنا ـ مهما يكن إيغالها في الديمقراطية ـ تقوم على « الرابطة القومية » وهي صورة حديثة من « العصبية » في تقديري . وقد تصوّر ابن خلدون أن الدولة إذا تجرّدت من رابطة العصبية ووازع الدين فلن يقيمها إلا السيف ، وحملة السيف سيكونون مرتزقة إذا قامت الدولة خُلْواً من العصبية ، وسوف يكون شعورهم طبيعياً حين يحجمون عن بذل أرواحهم لأجل ملك ليس بينهم وبينه وشيجة أو دولة لا تجمعهم بها غير المغانم ، ومن ثمّ يكون هذا نذير النهاية لمثل تلك الدولة . فالبديل الذي تصوّره ابن خلدون لدولة « العصبية والدين » ليس هو دولة « الولاء الذاتي الحرّ » ، وإنما دولة السيف التي يتسلّط فيها الجند المرتزقة . وتصوّر سقوط مثل هذه الدولة والتنفير من قيامها مما يومىء إلى تفكير سليم لا غبار عليه .

ويجمل دي بور المستشرق الهولندي رؤية ابن خلدون لتطوّر الدول والحضارة في كتابه «تاريخ الفلسفة في الإسلام» فيقول: « يرى ابن خلدون أن الجماعة تتقلّب في صور مختلفة: هي حالة البداوة ثم القبيلة ثم الدولة في مدينة . . وأول مسألة هي مسألة تحصيل القوت ، والأفراد والشعوب تختلف بحسب اختلاف حالتهم الاقتصادية (بدواً كانوا أو رعاة مستقرين يقومون على تربية الأنعام ، أو زرّاعاً) . والفقر يؤدِّي بالناس إلى النهب والحرب ، وإلى الانضواء تحت لواء رئيس يقودهم فتنشأ القبيلة ، وتُؤسِّس لنفسها مدينة . . وهنا يؤدي التعاون وتقسيم العمل إلى حياة الرغد ، ولكن هذا الرغد يولد الدعة والانغماس في الشهوات . فالعمل ينشىء الرغد أول الأمر ، ولكن بعد

---

(١) جاستون بوتول : ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية ـ ترجمة عادل زعيتر ـ عيسى الحلبي : القاهرة ١٩٥٥ .

أن يصل الناس إلى أعلى درجة في الحضارة يتخذون من يعمل لهم . وكثيراً ما يكون هذا العمل دون عوض ، لأن جاه أصحاب الجاه وتملّق من دونهم إياهم ودفع أهل الجاه الضرر عنهم ـ كلّ هذا يفيد الرخاء واليسار . ولكن الإنسان في هذه الحال يتّكِل على غير وتزداد الحاجات ازدياداً مُطرِّداً ، فتشتدّ وطأة المكوس ، ويعمّ الفقر الأغنياء المسرفين ودافعي المكوس جميعاً . وتؤدّي هذه الحالة الشاذة إلى الأمراض والبؤس . . . ويزيد الترف فيفقد الناس بأسهم الحربي القديم ويعجزون عن الدفاع عن أنفسهم ، ثم يفسد الدين في أنفسهم ، وتنكسر سورة العصبية ، والدين والعصبية هما أقوى عاملين يتمّ بهما اتحاد الجماعة ـ بإرادة الحاكم وبما يؤلّف بين أفرادها من حاجات . . . ثم يصير كلّ شيء في داخل الدولة في حالة انتقاض وتحلّل ، وعند ذلك تظهر من جديد قبيلة قويّة تأتي من الصحراء ، أو يظهر شعب لم يبلغ منه الترف ذلك المبلغ ـ شعب فيه عصبيته القوية ، فينقضّ على المدينة التي أنهكها الترف وينشىء دولة جديدة تستولي على الثروة المادية والعقلية . وشأن الدول والجماعات الكبرى هو شأن البيوت : ينتهي بتاريخها فيما بين ثلاثة أجيال وستة ، فالجيل الأول يبني ويؤسس ، والثاني يحافظ على ما بناه الأول ، وربما فعل ذلك الثالث والرابع والخامس ، أما الأخير فإنه يهدم . وعلى هذا المدار تجري المدنيّات كلها . . .

« ويرى أوجست موللر August Muller أن مذهب ابن خلدون ينطبق على تاريخ إسبانيا وغربي أفريقية وصقلية فيما بين القرنين الحادي عشر والخامس عشر من الميلاد ، لأن ابن خلدون أخذ مذهبه من استقراء تاريخ هذه البلاد (وهذا ما لاحظه بوتول و د. طه حسين ود. وافي وغيرهم) .ولعلّ كتاب ابن خلدون في التاريخ هو جمع من الكتب التي أُلِّفت من قبل . وكثيراً ما يخطىء ابن خلدون في التفاصيل حينما ينقد ما ينتهي إليه من أخبار مستعملاً نظريته. . ولكن يوجد في المقدمة الفلسفية التي كتبها كثير من الملاحظات النفسية والسياسية الدقيقة ، وهي في جملتها عمل عظيم مبتكر . . على أن القدماء لم يُوفُّوا المشكلة التاريخية حقّها من الدرس العميق ، فلقد أورثونا مؤلّفات تاريخية ضخمة جميلة الأسلوب ، ولكنهم لم يورثونا علماً من العلوم يقوم على أساس فلسفي . فمثلاً كانوا يُعلِّلون

عدم بلوغ الإنسانية منذ زمان بعيد درجة أعلى مما بلغته في المدنية بالاستناد إلى حوادث أولّية كالزلازل والطوفان ونحوها ، ومن جهة أخرى كانت الفلسفة المسيحية تعتبر التاريخ بوقائعه تحقيقاً أو تمهيداً لمملكة الله على الأرض . **ثم جاء ابن خلدون فكان أوّل من حاول أن يربط بين تطوّر الاجتماع الإنساني وبين علله القريبة ، مع حسن الإدراك لمسائل البحث وتقريرها مؤيَّدة بالأدلة المقنعة** . فهو ينظر في أحوال الجنس والهواء ووجوه الكسب ونحوها ، ويعرضها مع بيان تأثيرها في التكوين الجسمي والعقلي في الإنسان وفي المجتمع . . . وهو يرى أن للمدنية وللعمران البشري قوانين ثابتة يسير عليها كلٌّ منهما في تطوّره . . . وهو أبداً يتلمّس العلل الطبيعية بأقصى ما يستطيعه من كمال ، وهو يعتقد أن سلسلة الأسباب والمسبَّبات لا بدّ أن تنتهي إلى علّة أولى ، ولا يمكن أن يذهب التسلسل إلى غير نهاية ، وهو بمثل هذا يستدلُّ على وجود الله . وهذا القياس ـ كما نفهم من ابن خلدون ـ معناه أننا لا قدرة لنا على معرفة جميع الأشياء ووجه تأثيرها ، وفي هذا اعتراف منا بجهلنا ، وشعور الإنسان بجهله ضربٌ من المعرفة . ولكن يجب على الإنسان أن يسعى في طلب العلم ما أمكنه السعي . وابن خلدون ـ إذ يُمهِّد السبيل لعلم جديد ـ لا يشير إلا لمسائله الكبرى ولا يُنوِّه بموضوعه ومنهجه إلا بالإجمال ، وهو يرجو أن يأتي من بعده فيواصلوا أبحاثه ويظهروا مسائل جديدة معتمدين على الفكر الصحيح والعلم المبين . . . ولقد سارت آمال ابن خلدون في طريق التحقيق ، ولكنها لم تتحقّق على أيدي المسلمين . وكما أنه لم يُسبَق الى ابتكار موضوعه فكذلك لم يجد من يخلفه في أبحاثه ، ومع هذا فإن كتابه أثّر في الشرق زماناً طويلاً . وكثير من ساسة المسلمين الذين قضوا على آمال كثيرين من ملوك أوروبا وساستها منذ القرن الخامس عشر ، كانوا ممن قرأ ابن خلدون وتخرّج على كتبه »[1] .

ويقول ـ فون فنسندنك ـ عن ابن خلدون : «وقد كانت الحوادث العاصفة التي شهدها ابن خلدون أو اشترك فيها دافعاً له إلى أن يتلمّس من خلالها عوامل

---

(١) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ـ ترجمة أبي ريدة ص ٢٧٥ ـ ٢٨١ .

ارتفاع الدولة أو سقوطها وأن يرى أمامه مقياساً ثابتاً للرفعة والهبوط . . . وبقي مؤرِّخ الحضارة الإسلامي العظيم وحيداً في الشرق، لم يعقبه خلف ولم ينسج على منواله ناسج يُطبِّق ما كان يشعر به أو يدعو إليه . . حتى كان في أوروبا هذا التطبيق »[1] .

أما تقويم الدكتور طه حسين لابن خلدون وجهوده فيظهر في مواضع مختلفة من رسالته حيث يقول مثلاً :

« وقد اعتقد عدة علماء بين مستشرقين وفلاسفة تقدّموا ابن خلدون أن ذلك المفكِّر الذي ظهر في القرون الوسطى قد سبق منذ القرن الرابع عشر المذاهب الحديثة ، التي ترمي إلى جعل التاريخ علماً لا فناً أدبياً . . ويجب بادىء ذي بدء أن نُحَدِّد معنى كلمة (التاريخ) عند المؤرخين الحديثين ومعناها عند ابن خلدون وغيره من الفلاسفة . فالمدارس الحديثة تُعنى بالآثار التي تركها سير الحوادث الماضية ، وهذه الآثار هي التي يجب أن تكون موضع مباحث المؤرِّخين العلمية ، وعليهم أن يستكشفوها وأن يفحصوها ثم يعرضوا الوقائع التي تسير عليها ـ كلّ ذلك بطريقة منظَّمة مضبوطة . فأما أن يجعلوا من الوقائع موضوعاً للتـأمّل ، وأن يستخرجوا منها قوانين عامة تطبق على سير الحوادث في الزمن أو في الحياة الاجتماعية ـ فليس ذلك من شأنهم . . . بيد أن هذا هو بالضبط ما رآه ابن خلدون وغيره من الفلاسفة مثل فيكو . فهناك تصوّران مختلفان جداً لنفس الكلمة (التاريخ) : أولهما يعطينا معنىً مركّباً دقيقاً جداً وبمقتضاه يصلح التاريخ لأن يكون علماً وصفياً ، وثانيهما يعطينا معنىً مجرّداً كثير الغموض وبمقتضاه يكون التاريخ دراسة فلسفية .

« فغرض المؤرخ الحديث إذن أن يُقرِّر ويعرض الحوادث التاريخية بطريقة

---

(١) فون فسندنك : بحث عن ابن خلدون ملحق بترجمة محمد عبد الله عنان لكتاب طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية .

دقيقة واضحة على قدر الإمكان . أما ابن خلدون فيرى أن قواعد الفحص والتحقيق ترجع إلى أصل واحد : هو وجوب البحث بطريقة نظرية عما إذا كانت واقعة من الوقائع ممكنة في ذاتها ، وعما إذا لم تكن مناقضة لطبائع العمران ، وما إذا كانت تتفق مع الزمان والمكان اللذين حدثت فيهما . . فأما أن يستكشف الأثر المادي للوقائع ، ثم يمتحنه ويستجوبه ـ فإن ابن خلدون لم يكن يُفكِّر في ذلك وربما لم يعتقد أن ذلك في حيِّز الإمكان .

« وليست خلاصة التاريخ ذاته هي التي قصد ابن خلدون أن يصوغها ، لأن التاريخ في نظره دائماً هو (ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل) . ولكن معرفة الوقائع المجرّدة لا تكفي لإمكان وضع هذه الرواية بحذق ، لأن (ذكر الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار أسٌّ للمؤرخ تُبنى عليه أكثر مقاصده وتتبيّن به أخباره). على أن (الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار) ليست موضوع علم التاريخ ، بل هي موضوع لعلم ملحق به ضروري له في الواقع ولكنه علم مستقل بذاته ـ وهذا هو غرض الكتاب الأول من مؤلف ابن خلدون (كأن هذا علم مستقل بنفسه : فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني ، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى) . .

« فما هو ذلك العلم ؟ » هل هو علم الاجتماع كما رأى جمبلوفتش وفريرو ؟

« مهما كان الأمر فإن ذلك العلم ليس بالتاريخ ـ وهذا ما يقوله نفس ابن خلدون بكل وضوح : (واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة غزير الفائدة) . ويرى ابن خلدون أن العلم الذي أنشأه لا يقتصر على أن سبر غور الماضي ، بل يُمكِّن من التّنبّؤ بالمستقبل أيضاً . . . .

« ليس ثمّة شك في أن ابن خلدون لم يفكّر مطلقاً في أن يجعل من التاريخ علماً بمعنى الكلمة ، ويظهر ذلك ظهوراً كافياً في خطبته أو أكثر مقدّمته . . وفوق هذا فإن مؤلّفه التاريخي يؤيّد أنه من الوجهة العملية لم يحاول أن يحقّق الغاية العلمية التي نُسبت إليه . وإنا ندهش حين نقارن كتابه في التاريخ بمقدّمته . ففي (كتاب التاريخ) يبدو لنا ابن خلدون الراوية العربي البسيط الذي يقصّ كل شيء

دون أن يقف لاختبار أمر أو تمحيصه ، في حين أنك إذا قرأت (المُقَدِّمة) اعتقدت أنه سيحدث ثورة حقيقية في المباحث التاريخية ! نعم إنه لم يتّبع الطريقة التوقيتية (طريقة السنين) ، ولكن كثيراً من المؤرخين قبله ومنهم المسعودي الذي عاش قبله بأربعة قرون نبذوا طريقة رواية الأخبار سنة فسنة . وابن خلدون نفسه يرتكب أحياناً أغلاطاً كبيرة كالتي نعاها على أسلافه ، ومن هذه الاغلاط ما ورد في مقدِّمته نفسها . فهو في الخطبة يُكذِّب بصفة قاطعة القصة القائلة بأن فتوحات عرب اليمن قبل الإسلام انتهت إلى مراكش في الغرب وإلى الهند في الشرق وذلك لمخالفتها للمعقول ، لكن نراه يقر هذه المزاعم في المقدمة في مناسبتين ليؤيِّد بذكرها نظريتين مختلفتين! ومع ذلك فإن طرافة ابن خلدون من الوجهة التاريخية طرافة حقيقية جداً ، فهو أوّل مؤرخ ـ لا في العالم الإسلامي فقط بل في العهد القديم والعصور المتوسطة بوجه نسبي أيضاً ـ **نظر الى التاريخ من حيث هو كلٌّ لا يتجزّأ ، وتخيّل طريقة لتمحيص الوقائع التي تُكَوِّنه ، وابتدع علماً إضافياً يساعد على فهمه** . ويندر جداً أن نجد في العالم الإسلامي مؤرِّخين يتأمّلون أحياناً في الوقائع التاريخية ثم لا يفوتهم أبسط ضروب النقد وأسهلها . في العهد القديم يمتاز مؤرخو الإغريق والرومان أحياناً بصفات النقد وعدم التحيّز مثل ثوكيديديز ، أو بالبراعة الأدبية مثل تيتوس ليفيوس ، وأحياناً بخبرة فائقة في فهم الحوادث مثل : تاسيتوس، وطوراً بتأمّل الوقائع من الوجهة الخلقية مثل بوليبو بلوتاركوس. . ولكن ابن خلدون نظر إلى التاريخ نظرة واسعة النطاق ، استطاع منها أن يظفر منه بشيء يستحق أن يدرس في ذاته ولذاته ، بعيداً عن الاعتبارات والنتائج العملية التي لم يهتد أحد قبله إلى فصلها عنه . . .

« وقد وصل ابن خلدون بذلك الجهد الذي بذله لشرح التاريخ ـ طبقاً لما أجاد معرفته منه وهو التاريخ الاسلامي ـ **الى أن يقرِّر عدة ظواهر اجتماعية أهمّ من التاريخ الإسلامي ، وفي الإمكان ملاحظتها في كل مكان ، وإلى أن يضع ـ لا من طريق المصادفة ولكن من طريق البحث الحصيف الدقيق ـ أول حجر في أساس الفلسفة الاجتماعية** . على أنه يشعر من تلقاء نفسه أن تلك الفلسفة لا يمكن أن تكون تامة ، ولذلك يرجو من العلماء والناقدين أن يغتفروا له خطأه لأن العلم في

بدء نشأته لا ينجو من مواطن العثار والزلل ، وأن يستمروا في بحثه خاصة ويعملوا على إتمامه »[١] .

على أن الدكتور علي عبد الواحد وافي يرى أن الدكتور طه حسين حين وضع هذه الرسالة كان في مستهلّ حياته العلمية ولم يكن علم الاجتماع من نواحي تخصّصه ، فخفيت عليه عظمة ابن خلدون وأصالة بحوثه . وقد تصدّى للرد عليه الأستاذ ساطع الحصري الذي نشر « دراسات عن مقدمة ابن خلدون »[٢] .

ومن الدراسات التي اهتمّ بها الأستاذ الحصري في كتابه وهو من المفكّرين الرواد في مجال « القومية العربية » بحث مدلولات الألفاظ : (عرب) و(أعراب) و(بدو) ـ وهي ألفاظ وردت في مقدمة ابن خلدون وأثارت اللبس في التأويل ، مما أدى إلى اتّهام ابن خلدون بكراهة العرب وبالشعوبية. ويرى الحصري أن ابن خلدون يقصد بلفظة (عرب) البدو والأعراب ، واستشهد على ذلك بأقوال ابن خلدون نفسه وبالقرائن ومقتضيات الأحوال . فابن خلدون مثلاً حين قال : « إنّ العرب إذا تغلّبوا على أوطان أسرع إليها الخراب » ، فإنما يُفسِّر قوله ما قاله في موضع آخر من أنهم: «لا يحتاجون إلى الحجر إلا لوضع القدور ولا إلى الخشب إلا لنصب الخيام»، وهو بالتالي لم يقصد أهل دمشق أو القاهرة أو تونس أو فاس وإنما قصد أعراب البادية . وقد أشار إلى ذلك المستشرق دي سلان في ترجمته الفرنسية لمقدمة ابن خلدون ، كما أشار إلى ذلك مؤرخ تركي هو جودت باشا . ويرى الأستاذ جميل بيهم في « العرب والشعوبية حديثاً » أن من الواضح أن ابن خلدون كان يذمّ البدو دون العرب في فصوله التي عقدها (في العمران البدوي والأمم المتوحّشة والقبائل) ، وكان يطري العرب ويشيد بهم وبحضارتهم في الإسلام وما قبله: «ولكن مصدر الالتباس يرجع إلى أنه في الحالتين استعمل كلمة (العرب) فترك المجال للشعوبيين لأن يتجاوزوا قصد المُؤَلِّف. . .». وهو يُرجع هذا الغموض إلى « تموّجات نفسية » لصاحب المقدمة ، تزلّفاً لأصحاب السلطان

---

(١) د . طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية .

(٢) د . علي عبد الواحد وافي : تمهيد لمقدمة ابن خلدون صدّر تحقيقه للمقدّمة .

من البربر أو تأثراً بغارات بني هلال وبني سليم على بلاد المغرب . ويرى الأستاذ محمد عبد الغني حسن أن ابن خلدون : «إنما قصد العرب فعلاً بلفظة (العرب) لممالأته البربر من ناحية ولحبّه العناد من ناحية أخرى ، فهو يضع العرب في مقابل لفظ البربر ويوازن بذلك بين جيلين من الناس . وليس عناد ابن خلدون وحبّه للمخالفة أمراً منكوراً ، فالسخاوي يلاحظ أنه حين ولي القضاء بمصر لم يغيِّر زيَّه المغربي ، ولم يلبس زي القضاء في هذه البلاد لمحبته المخالفة في كل شيء »[1] .

ومهما يكن من شيء . . فإن ابن خلدون كان عملاقاً ، وكان على الزمن أن يجدّ في السيْر ويستحثّ الخطى ليلحق بهذه الأصالة الرائدة .

وقد كان فذّاً في بعض آرائه الاقتصادية والتربوية ، إلى جانب آرائه في « العصبية » والدُوَل والحضارة ، وقد أتاحت له هذه المعرفة الموسوعية والبصيرة النافذة أن يكون مبرّزاً في « منهج البحث التاريخي » و « فلسفة التاريخ » فضلاً عن أن يكون مؤسّساً لعلم الاجتماع .

---

(١) ساطع الحصري : دراسات عن مقدمة ابن خلدون ـ طبعة موسّعة ـ مكتبتا الخانجي بالقاهرة والمثنى ببغداد ١٩٦١ م ، محمد عبد الغني حسن : ابن خلدون ـ المجلة : القاهرة ع ٥٣/ مايو سنة ١٩٦١ .

في سبيل النهوض بتاريخنا

ماذا نريد؟

« إن من أعظم المفارقات في ديننا أن نكون أغنى الأمم بالنصوص السليمة التي نستطيع أن نُصَحِّح بها تاريخنا ، فنبنيه على أساس قويم من الحقائق العلمية التي لا يتطرّق الشكّ إليها ، وأن نكون ـ مع ذلك ـ أشد أمم الأرض إهمالاً للإفادة من ذلك ، حتى بقي تاريخنا مضطّرباً كما أراده له الذين دسّوا فيه ما ليس منه ، وشوّهوا من جماله ، ممّا جعل المسلمين يسيؤون الظن بأمجد صفحات ماضيهم ، ويجهلون أن الجيل المثالي الوحيد الذي عرفته الإنسانية في تاريخها ـ منذ وُجد الناس في الأرض إلى الآن ـ هو الجيل الذي شوّه المغرضون جمال سيرته بما دسّوه فيه من باطل ، وما اختزلوه من حق . فكان من نتيجة ذلك أن رأينا في أفاضل الناس وعلمائهم من يتنكّر لأعظم رجاله ، الذين كانت لهم اليد الكريمة علينا في أسلافنا وفي أمجادنا وفي أثمن ما كان ينبغي لنا أن نعتزّ به من مواريثنا .

« إنّ تاريخ مصر الإسلامية في حاجة إلى التمحيص والتنقيح والتصحيح .

« وإن تاريخ العرب قبل الإسلام وعند ظهور الإسلام في حاجة إلى البعث والكتابة من جديد .

« وإن تاريخ المسلمين والإسلام أجدر تاريخ في الإنسانية بأن يُرجع به إلى نصوصه السليمة التي عُرف رواتها بالصدق والدين والمعرفة وعروبتهم الوثيقة .

« ولا يقوم بهذه المهمة لتاريخ مصر والعرب والإسلام إلا المحقّقون وأهل

الألمعية من أوفياء المصريين والعرب والمسلمين لمصريتهم وإسلامهم .

« يقول ول ديورانت في مقدمة كتابه (قصة الحضارة) : إن السيادة الأوروبية تسرع الآن نحو الانهيار ، **وإن من أعظم أخطاء الغرب تجاهله فضل الشرق واندفاعه بالتعصب** الاقليمي إلى غمط الشرق في فضائله وحيويته وانتعاشه ، **وإصراره على كتابته التقليدية للتاريخ ، بأن يبدأ قصة الحضارة من اليونان ويكتفي بالحديث عن آسيا كلها في سطر واحد !**

« ومن العجيب أن المئات من الأساتذة والمدرسين الجامعيين عندنا قرأوا هذا الاعتراف من هذا المُحَقِّق المنصف ، ثم لا يزالون رابطين مناهجنا بعجلة هؤلاء الذين شكا ديورانت من تعصّبهم الذي سيؤدي بهم وبسيادتهم إلى الانهيار !

« وفي المؤتمر الدولي للعلوم التاريخية الذي انعقد من ١٤ إلى ١٨ أغسطس سنة ١٩٢٨م بمدينة أوسلو من بلاد النرويج حاضر الأستاذ بيران في موضوع : (الفتوحات الإسلامية وبداية العصور الوسطى) ، فكرّر دعوته التي أعلنها في المؤتمر الدولي الخامس **إلى اعتبار ظهور الإسلام هو خاتمة العصور القديمة وبداية إيقاظ الإنسانية في أوّل عصورها المتوسطة** ، لأن احتكاك الغرب بالإسلام هو الحدّ الفاصل بين شطري التاريخ القديم والمتوسط ، وحينئذ بدأت أوروبا الغربية تُكَوِّن مدنية جديدة وحياة جديدة يجب معها اعتبار هذا الحادث هو بداية العصر المتوسط .

« وفي ذلك المؤتمر التاريخي نفسه حاضر الأستاذ دوبري في نشأة الاستكشافات الجغرافية والأسباب الباعثة عليها ، فأعلن أن **احتكاك الصليبيين بالمسلمين واستيلاء المسلمين على مفاتيح التجارة الشرقية هما السبب المباشر لبداية عصر الاستكشاف الذي يُعتبر بداية العصر الحديث** .

« إذن فإن ظهور الإسلام باعتراف الأستاذ بيران هو الشرارة الأولى التي انتهت بها العصور القديمة وأشرف بها على الإنسانية نور جديد ، واحتكاك أوروبا

بالمسلمين ـ عند دوبري ـ هو الذي انتهت به عصور أوروبا المتوسطة وبدأ تاريخها الحديث .

« إن تعصّب الأوروبيين ـ على ما اعترف به ديورانت في (قصة الحضارة) ، حملهم على كتمان كثير من الحقائق المتعلّقة بالشرق والإسلام ، ومن النادر أن نسمع شيئاً من هذه الحقائق على ألسنة المنصفين منهم . . . ولكن هل ستبقى جامعاتنا ومؤلفونا مرتبطين بعجلة الغرب في تقرير الاتّجاه لتاريخنا . وهل سيبقى تعليمه مبتوراً ومشوّهاً لأبناء الجيل من الجامعيين ؟

« وهل سنبقى مخدوعين بالدسائس التي دسّتها الطوائف القديمة وصناديد الشعوبية وأعداء الإسلام من الذين تظاهروا بالانتساب إليه فشوّهوا بها تاريخنا ، مع أن في نصوص علمائنا وأعلامنا ما يُصَحِّحها ويزيل الغشاوة من أعيننا ، فنرى جمال تاريخنا كما كان ينبغي لنا أن نراه . . . »[١] .

صيحة صادقة . . . تصدر عن بصر بالتاريخ الإسلامي وخبرة ، من العلاّمة الجليل محب الدين الخطيب رحمه الله وأجزل له مثوبته .

ويقول الدكتور محمد مصطفى زيادة ، الأستاذ السابق لتاريخ العصور الوسطى بجامعة القاهرة رحمه الله :

« . . . وصفوة القول إن التاريخ في الشرق الأوسط في حاجة إلى عرض جديد على قواعد جديدة ، وهذا لا يتأتّى إلا بعد توافر المادة التي يستمدّ منها المؤرِّخون : وهي إحياء التراث الشرقي في جميع عصوره بإخراجه من ظلمة المخطوطات إلى نور المطبوعات ، ودراسة الآثار الباقية دراسة مقارنة لبيان الوحدة التاريخية لهذا الشرق ، على أن يكون تدريس ذلك التاريخ كذلك في أسلوب جديد تساعد على تكوين المواطن الشرقي في العصر الحديث »[٢] .

---

(١) محب الدين الخطيب : المقال الافتتاحي بمجلة الأزهر : القاهرة ـ عدد رجب ١٣٧٣ هـ / مارس ١٩٥٤ م .

(٢) الدكتور محمد مصطفى زيادة : مقال « التاريخ والشرق الأوسط » مجلة رسالة الإسلام : القاهرة ـ عدد رمضان ١٣٦٩ هـ / يوليو ١٩٥٠ م .

وهو يقول في موضع آخر عن تاريخ مصر الإسلامية :

« الحاجة الشديدة إلى **معجم** يحوي سير الذين يرجع إليهم فضل التوجيه في المجتمع المصري على مختلف الأزمنة أمر مفروغ منه ، والشروع في ذلك المعجم عمل ينادي : هل من مبتدىء ؟؟

«وإن كتب مؤرخي مصر في القرن ٩ هـ/ ١٥م في **ظلمات المخطوطات**: إما بدار الكتب في نسخة فريدة كاملة أو ناقصة، وإما بمختلف مكتبات الشرق والغرب في نسخ نحن في أعظم حاجة إلى اقتناء صور منها . . وهذه الكتب متفاوتة القيم والحاجة إليها كذلك متفاوتة الدرجات . والمنطق العملي السليم يوحي إلى الاهتمام أولاً بالأهمّ من تلك الكتب دون مراعاة حجمها من حيث الكبر والصغر ، إذ تبيّن أن لبعض الكتب الصغرى من القيمة ما تقصر عنه الكبرى . . ومن أجل هذا وذاك دعوت مرة بعد مرة إلى ضرورة العناية بنشر المخطوطات التي لن تستقيم كتابة التاريخ المصري بدونها في صورة مطبوعة ، ودلّلت على إخلاصي لهذه الدعوة بنصيب لا يزال في نظري قليلاً »[١] .

ومنذ عشرات الأعوام كتب الأستاذ محمد قاسم عن التاريخ المصري بوجه عام :

« فنحن في أشد الحاجة: إلى وضع **فهرس عام يجمع كل شتات المصادر المطبوعة** للتاريخ المصري ، سواء في ذلك الكتب والمجلات ، رغبة في تحقيق غرضين ـ أولاً : إرشاد الباحث إلى كل ما طبع من مصادر التاريخ المصري ، وثانياً : إرشاد المعاهد والهيئات التاريخية والمكتبات إلى تلك المصادر حتى تعمل تدريجياً على جمعها في البلاد أو الحصول عليها عن طريق التبادل مع المعاهد الأخرى . على أن يوضع من الآن **ملحق سنوي** بكل ما ينشر خلال العام ، حتى يسهل متابعة الدراسات الحديثة في أنحاء العالم . والفهارس الأوروبية العامة كفيلة بتحقيق هذا الغرض عن أقرب طريق .

---

(١) د . محمد مصطفى زيادة : المؤرخون في مصر في القرن الخامس عشر الميلادي / التاسع الهجري لجنة التأليف والترجمة والنشر : القاهرة ـ « المقدمة » .

«كذلك يجب أن تتّجه العناية : إلى وضع **مصوّر تاريخي** يبيّن أهم تطوّرات التاريخ المصري ، على مثال المصوّرات التاريخية الأوروبية التي عُنيت اللجنة الدولية بوضع بحث خاص عنها نُشر تباعاً في مجلتها الدورية . ولا تقتصر فائدة هذا المصوَّر على البحث التاريخي وعلى سدّ حاجة المدارس والمعاهد بوجه عام ، بل أن هذا المصوّر يسدّ حاجتنا في كثير من المناسبات الدولية التي تمسّ كيان البلاد .

« ثم إن هناك وسيلة أخرى من وسائل تنظيم الدراسة التاريخية وأهمّها في مصر : وهي وضع **قاموس للتراجم المصرية** ، فما زالت الأيدي العاملة في الإدارة المصرية بأكملها مجهولة إلا القليل . وهذه ناحية من البحث التي تستحق العناية ، لأن قاموساً من هذا النوع يُعتبر مصدراً لكلّ باحث وكلّ مؤرخ في مصر وغيرها من البلاد » .

« وحينما يتمّ تكوين أداة البحث التاريخي على هذا النحو ، يجب أن يتّجه العمل مباشرة : إلى وضع **تاريخ عام شامل** لكافة نواحي الحياة المصرية على أساس قومي . فبين أيدينا مراجع عدة من صور مختلفة من عصور التاريخ المصري ، ولكن تاريخاً قومياً شاملاً لم يوضع بعد ، في حين أن هذا التاريخ دعامة كبرى من دعائم حياتنا الاستقلالية الجديدة »[1] .

ومثل هذا مطلوب لتاريخنا الاسلامي : في مصر ، وسائر ديار الإسلام .

ويقول الدكتور قسطنطين زريق :

« وللتاريخ أثران متناقضان ، بل لِنَقُلْ إن التاريخ تاريخان : **التاريخ العبء والتاريخ الحافز** . . . ثمّة تاريخ يثقل كاهل صاحبه فرداً كان أم أمة ويسلبه حيويته ، وثمّة تاريخ آخر يحفز وينشط ويبعث ويدفع إلى الإبداع والتقدم .

---

(١) محمد قاسم : مقال بمجلة العلوم القاهرة - العددين ١ ، ٢ / ذو القعدة وذو الحجة ١٣٥٧ هـ / يناير وفبراير ١٩٣٩ م .

«**يكون تاريخنا عبئاً علينا**: إذا سحرنا وقبض على نفوسنا وشدّنا إلى أجوائه وعالمه، وحصرنا ضمن حدوده. ومن الأفراد والجماعات من يأسرهم ماضي مجتمعهم أو أمّتهم، فلا يتحّاجون إلا إليه ولا يتكلمون إلا به، يستعيدونه ويتغنّون به ويلتجئون إليه عن وعي أو عن غير وعي هرباً مما يحيط بهم من هموم وتحدّيات.. ولقد عاش المجتمع العربي قروناً طويلة منذ حوالي القرن الخامس عشر للميلاد على هذه الحال سادراً مأسوراً مسحوراً.. والفرد الحي المبدع هو الذي يحس بمشكلات حاضرة وبآمال مستقبلة إحساساً مدركاً ودقيقاً، وكذلك شأن الأمة الحية المبدعة.

« ولا ينحصر فعل السحر الذي يتسلّط به تاريخ أمة عليها في صرفها عن مهام حاضرها ومطامح مستقبلها، بل يتعدّى ذلك إلى تضييق نظرتها إلى ذلك التاريخ بالذات وإلى **إجمال الصلات التي تربطه بما قبله وتشدّه إلى ما عاصره، وتُوَثّق الصلة بينه وبين ما جاء بعده، فيبدو هذا التاريخ كأنه قائم بذاته مستقل منفصل عن سواه**.. وليس بين الشعوب التاريخية من لم تتّصل حياته بحياة شعوب أخرى وتتفاعل وإياها، من لم يأخذ ويعط بصور وأشكال ظاهرة أو خفيّة. ثم إن الاختبارات التي تمرّ بها الشعوب هي في أساسها اختبارات إنسانية متماثلة، ولكنها تتفاوت وتتباين تبعاً لظروف الزمان والمكان ودرجة التطوّر العقلي والروحي. ولذا لا يمكن أن تُفهم هذه الاختبارات على حقيقتها إلا بمقارنتها ومقابلتها بسواها، فتظهر طبيعتها الإنسانية المشتركة من جهة وميزاتها القومية الخاصة من جهة أخرى. أي تاريخ قومي لا يُدرك إدراكاً صحيحاً إلا إذا نُظر إليه في الإطار العالمي العام.

« ونحن نخطىء عندما نبدأ دراسة التاريخ العربي بعرب الجاهلية في الجزيرة دون أن نفي الشعوب التي سبقتهم في هذا الشرق الأدنى حقّها من الاهتمام، ودون أن نطّلع الاطّلاع الكافي على المدنيّات التي قامت قبلهم أو عاصرتهم كالمدنيّات الساميّة المختلفة، ومدنيّات العرب والإغريق والرومان... كذلك يجدر بنا ألا نسهو عن الروابط التي تربط هذا التاريخ في خلال مراحله المتتابعة بالشعوب القريبة والبعيدة من غربيّة وشرقيّة.. وكلما اتّسعت نظرتنا،

ووضعنا تاريخنا القومي ضمن إطاره العالمي فلمسنا صلاته بما سبقه وما عاصره وما تلاه واستطعنا أن نفسِّره ونقابله بسواه ، جاءت نظرتنا إليه أصحّ وأسلم وفهمنا له أدقّ وأعمق وفعله فينا أجلّ وأفضل . . . وليس معنى هذا انتقاص قدر التاريخ القومي والدعوة الى الخروج عنه إلى سواه ، بل بالعكس إنه السبيل لمعرفة هذا التاريخ معرفة صحيحة ، ولتبيّن خصائصه وميزاته على حقيقتها »[1] .

نحن محتاجون إذن في تاريخنا الإسلامي - على هدي ما سبق - إلى :

● **فهارس** : تحصر **الوثائق والمخطوطات** في جميع أنحاء العالم .

● **مصوّرات** : تستوعب الآثار الإسلامية التي تضمّها متاحف العالم .

● **فهارس** : تحصر **المطبوعات** في التاريخ الإسلامي ، بكل اللغات وفي المكتبات .

● **خرائط** : للتاريخ الإسلامي وفتراته المختلفة ، ويدخل في نطاقها الخرائط الزمنية والرسوم التوضيحية .

● **تحقيق ونشر المخطوطات الإسلامية** : على الأسلوب العلمي الدقيق ومع التذييل بالتعليقات والفهارس .

● **تأليف** : على هدي ما ينكشف من حقائق جديدة .

● **ترجمة** : للمؤلفات غير العربية عن التاريخ الإسلامي : وبخاصة تلك الكتب التي كُتبت بلغات قليلة الانتشار بيننا من ألسنة المسلمين وغيرهم - مثل الأوردية والأندونيسية ، والروسية والألمانية والإيطالية والأسبانية .

● **معاجم** : تترجم لأعلام التاريخ الإسلامي ، وتصحّح عرض شخصياتهم .

● **مُصَنَّفات موسوعية** : تعرض التاريخ الإسلامي بالتفصيل ، كما فعلت

---

(١) دكتور قسطنطين زريق : نحن والتاريخ ص ٢٠٨ : ٢١٢ .

موسوعة كمبردج مثلاً بالنسبة للتاريخ العام أو بالنسبة لتواريخ حقب أو أقاليم معيّنة ومنها تاريخ الإسلام .

● **دوريات علمية** : من نشرات ومجلات تنشر ما يجدّ من أبحاث أولاً بأول ـ مثلما تفعل ـ مثلما تفعل المجلّات المعروفة في الغرب .

● **باحثون متفرّغون** : لإنجاز هذا العمل الضخم أو أقسام منه والتعاون عليه مع الحرص على تربية أجيال متتابعة .

● **أكاديميات** : ترعى البحث العلمي في الدراسات الإسلامية بعامة والتاريخ الإسلامي بوجه خاص .

وقد بدت بوادر وبواكير ، منها إنشاء « معهد المخطوطات العربية » التابع لأمانة الجامعة العربية وكانت له صحيفة يصدرها ، وقد مزّقته الأحداث السياسية الأخيرة بين القاهرة وتونس . كما أُنشىء « معهد الدراسات العربية العالية » التابع للجامعة العربية أيضاً وكان فيه قسم للتاريخ والجغرافيا ، وقد صار أخيراً مركزاً للبحوث . ورعت وزارة الثقافة بمصر مشروعات لتحقيق المخطوطات ونشرها منها السلسلة المعروفة باسم « تراثنا » ، بينما اشتمل مشروع « المكتبة العربية » على نشر دراسات مؤلّفة إلى جانب نشر المخطوطات المحقّقة . واحتفى المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بذكريات أعلام العرب في مختلف المجالات وعقد حلقات للبحث ونشر قائمة بمُؤَلّفات هؤلاء الأعلام كما نشر الدراسات عنهم ، ومن ذلك ما كان بالنسبة لابن خلدون والغزالي وغيرهما ، وقد أصدر المجلس دراسات وتوصيات حول دراسة التاريخ والآثار في البلاد العربية . كما أصدرت وزارة الثقافة بمصر سلسلة « أعلام العرب » و « تراث الإنسانية » واشتملت الأخيرة على تعريف بذخائر التاريخ الاسلامي ومؤلّفيها في نطاق مهمتها . وعرضت مجلة « الكتاب العربي » الإنتاج الجديد للمؤلفين العرب كما قدّمت مجلة « المورد » العراقية خدمات بيليوجرافية جليلة للتراث العربي شملت مصادر التاريخ الإسلامي . كما كان لوزارات الثقافة بالبلاد العربية الأخرى وسائر المؤسسات الثقافية الحكومية والخاصة جهودها في مجالات التحقيق ونشر الدراسات والدوريّات ، ومن ذلك منشورات مجمع اللغة العربية

بالقاهرة والمجمع العلمي العربي بدمشق والمجمع العلمي العراقي ومركز التعريب بالرباط .

وهي بوادر وبواكير مشجّعة ، تحتاج إلى المتابعة والمضاعفة ، والتعاون والتنسيق في التخطيط والتنفيذ بين مختلف الهيئات والمؤسسات ومختلف البلدان ، كما ينبغي ألا تغيب الجامعات عن هذه الجهود : في خططها للدراسة ولا سيما في مرحلة الدراسات العليا، وخططها للبحوث التي يمكن أن يشارك فيها أعضاء هيئة التدريس بفريق عمل متكامل يضم أكثر من فرد وأكثر من جامعة في أكثر من دولة .

إننا نريد تاريخاً اسلامياً حياً : تاريخ شعوب وحضارة ودين ، وليس فقط تاريخ حكام وقواد ومعارك .

حقق الله الآمال .

نقول مِن تُراث المُسْلِمِينَ في الكِتَابَاتِ التَارِيخيّة ومَا يَتصِل بِهَا وَمِن الدّرَاسَاتِ الحَدِيثَة

في التاريخ : منهجه وفلسفته

من مقدمة ابن خلدون
المُتوفَّى ٨٠٨هـ / ١٤٠٦م

فإن فنّ التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال ، وتُشَدُّ إليه الركائب والرحال ، وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال ، وتتنافس فيه الملوك والأقيال ، ويتساوى في فهمه العلماء والجهّال ، إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول ، تنْمو فيها الأقوال ، وتُضرب فيها الأمثال ، وتُطرف بها الأندية إذا غصَّها الاحتفال ، وتُؤدِّي إلينا شأن الخليفة كيف تقلبت بها الأحوال ، واتّسع للدول فيها النطاق والمجال ، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال وحان منهم الزوال . وفي باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق ، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق ، وجديرٌ بأن يُعَدَّ في علومها وخليق . وإن فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها ، وسطروها في صفحات الدفاتر وأودعوها ، وخلطها المتطفِّلون بدسائس من الباطل وَهِمُوا فيها أو ابتدعوها ، وزخارف من الروايات المُضعَّفة لفّقوها ووضعوها ، واقتفى تلك الآثار الكثير ممّن بعدهم واتّبعوها ، وأدّوها إلينا كما سمعوها ، ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم

يراعوها ، ولا رفضوا تُرَّهات الأحاديث ولا دفعوها . فالتحقيق قليل ، وطرف التنقيح في الغالب كليل ، والخلط والوهم نسيب للأخبار وخليل ، والتقليد عريق في الآدميين وسليل ، والتطفُّل على الفنون عريض وطويل ، ومرعي الجهل بين الأنام وخيم وبيل . والحقُّ لا يُقَاوَم سلطانه ، والباطل يقذف بشهاب النظر شيطانه ، والناقل إنما هو يُملي ويَنقل والبصيرة تنقد الصحيح إذا تُعُقِّل ، والعلم يجلو لها صفحات الصواب ويصقل .

هذا وقد دوّن الناس في الأخبار وأكثروا ، وجمعوا تواريخ الأمم والدول في العالم وسطروا ، والذين ذهبوا بفضل الشهرة والأمانة المعتبرة واستفرغوا دواوين من قبلهم في صحفهم المتأخِّرة هم قليلون ، لا يكادون يجاوزون عدد الأنامل ولا حركات العوامل : مثل ابن إسحاق والطبري وابن الكلبي ومحمد بن عمر الواقدي وسيف بن عمر الأسدي والمسعودي وغيرهم من المشاهير ، المتميِّزين عن الجماهير . وإن كان في كتب المسعودي والواقدي من المطعن والمغمز ما هو معروف عند الأثبات ، ومشهور بين الحفظة الثِّقات ، إلّا أن الكافّة اختصّتهم بقبول أخبارهم ، واقتفاء سننهم في التصنيف واتّباع آثارهم ، والناقد البصير قسطاس نفسه في تزييفهم فيما ينقلون او اعتبارهم . فللعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار ، وتُحمل عليها الروايات والآثار .

ثم إن أكثر التواريخ لهؤلاء عامة المناهج والمسالك ، لعموم الدولتين صدر الإسلام في الآفاق والممالك ، وتناولها للبعيد من الغايات في المآخذ والمتارك . ومن هؤلاء من استوعب ما قبل الملّة من الدول والأمم ، والأمر العمم - كالمسعودي ومن نحى منحاه .

وجاء من بعدهم من عدل عن الإطلاق إلى التقييد ، ووقف في العموم والإحاطة عن الشأو البعيد ، فقيّد شوارد عصره ، واستوعب أخبار أفقه وقطره ، واقتصر على أحاديث دولته ومصره . كما فعل أبو حَيّان مُؤَرِّخ الأندلس والدولة الأموية بها ، وابن الرقيق مؤرخ أفريقية والدول التي كانت بالقيروان .

ثم لم يأت من بعد هؤلاء إلّا مقلّد، وبليد الطبع والعقل أو متبلّد، ينسج

على ذلك المنوال ، ويحتذى منه بالمثال ، ويذهل عما أحالته الأيام من الأحوال ، واستبدلت به من عوائد الأمم والأجيال . فيجلبون الأخبار عن الدول ، وحكايات الوقائع في العصور الأول ، صوراً قد تجرّدت عن مـوادها ، وصفاحاً انتُضيت من أغمادها ، ومعارف تُستنكر للجهل بطارفها وتلادها ، إنما هي حوادث لم تُعلم أُصولها ، وأنـواع لم تُعتبر أجنـاسها ولا تحقّقت فصـولها ، يُكَـرِّرون في موضوعاتهم الأخبار المُتَدَاوَلَة بأعيانها ، اتّباعاً لمن عُني من المتقدِّمين بشأنها ، ويغفلون أمر الأجيال الناشئة في ديوانها ، بما أعوز عليهم من ترجمانها ، فتستعجم صحفهم عن بيانها . ثم إذا تعرضوا لذكر الدولة نسقوا أخبارها نسقاً ، محافظين على نقلها وهماً او صدقاً ، لا يتعرّضون لبدايتها ، ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايتها ، وأظهر من آيتها ، ولا علّة الوقوف عند غايتها . فيبقى الناظر متطلِّعاً بعد إلى افتقاد أحوال مبادىء الدول ومراتبها ، مفتِّشاً عن أسباب تزاحمها أو تعاقبها باحثاً عن المقنع في تباينها أو تناسبها ، حسبما نذكر ذلك كله في مقدمة الكتاب .

ثم جاء آخرون بإفراط الاختصار ، وذهبوا إلى الاكتفاء بأسماء الملوك والاقتصار ، مقطوعة عن الأنساب والأخبار ، موضوعة عليها أعداد أيامهم بحروف الغبار ، كما فعله ابن رشيق في ميزان العمل ، ومن اقتفى هذا الأثر من الهمل . وليس يُعتبر لهؤلاء مقال ، ولا يُعَدُّ لهم ثبوت ولا انتقال ، لما أذهبوا من الفوائد ، وأخلُّوا بالمذاهب المعروفة للمؤرخين والعوائد .

ولما طالعت كتب القوم ، وسبرت غور الأمس واليوم ، نبَّهت عين القريحة من سِنَةِ الغفلة والنوم ، وسِمْتُ التصنيف من نفسي وأنا المفلس أحسن السوْم . فأنشأت في التاريخ كتاباً ، رفعت به عن احوال الناشئة من الأجيال حجاباً ، وفصّلته في الأخبار والاعتبار باباً باباً، وأبديت فيه لأوّليّة الدول والعمران عللاً وأسباباً ، وبنيته على أخبار الأمم الذين عمروا المغرب في هذه الأعصار ، وملأوا أكناف النواحي منه والأمصار ، وما كان لهم من الدول الطوال او القصار ، ومن سلف من الملوك والأنصار ، وهم : العرب والبربر ـ إذ هما الجيلان اللذان عُرف بالمغرب مأواهما ، وطال فيه على الأحقاب مثواهما ، حتى لا يكاد يُتَصَوَّرُ فيه ما

عداهما ، ولا يعرف أهله من أجيال الآدميين سواهما . فهذَّبت مناحيه تهذيباً ، وقرَّبته لأفهام العلماء والخاصة تقريباً ، وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكاً غريباً ، واخترعته من بين المناحي مذهباً عجيباً ، وطريقة مبتدعة وأسلوباً . وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدّن وما يعرض في الاجتماع الانساني في العوارض الذاتية ما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها ، ويُعرِّفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها ، حتى تنزع من التقليد يدك ، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك .

ورتَّبته على مقدمة وثلاث كتب :

(المُقَدِّمة): في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع بمغالط المؤرخين .

(الكتاب الأول) : في العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من المُلك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم وما لذلك من العلل والأسباب .

(الكتاب الثاني) : في أخبار العرب وأجيالهم ودُوَلهم منذ مبدأ الخليقة إلى هذا العهد ، وفيه الإلماع ببعض من عاصرهم من الأمم المشاهير ودولهم مثل النبط والسريانيين والفرس وبني إسرائيل والقبط واليونان والروم والترك والفرنجة .

(الكتاب الثالث) : في أخبار البربر ومن إليهم من زناتة وذكر أوّليّتهم وأجيالهم ، وما كان لهم بديار المغرب خاصة من الملك والدول .

ثم كانت الرحلة إلى الشرق لاجتلاء أنواره ، وقضاء الفرض والسنّة في مطافه ومزاره ، والوقوف على آثاره في دواوينه وأسفاره ، فأفدت ما نقص من أخبار ملوك العجم بتلك الديار ، ودول الترك فيما ملكوه من الأقطار ، وأَتْبَعْتُ بها ما كتبته في تلك الأسطار ، وأدرجتها في ذكر المعاصرين لتلك الأجيال من أمم النواحي ، وملوك الامصار والضواحي ، سالكاً سبيل الاختصار والتلخيص ، مفتدياً بالمرام السهل من العويص ، داخلاً من باب الأسباب على العلوم إلى الأخبار على الخصوص ، فاستوعب أخبار الخليقة استيعاباً ، وذلّل من الحكم النافرة صعاباً ،

وأعطى لحوادث الدول عللاً وأسباباً ، وأصبح للحكمة صواناً وللتاريخ جراباً .

ولما كان مشتملاً على أخبار العرب والبربر ، من أهل المدن والوبر ، والإلماع بمن عاصرهم من الدول الكبر ، وأفصح بالذكرى والعبر ، في مُبتدأ الأحوال وما بعدها من الخبر ، سمَّيْتُه : « **كتاب العبر ، وديوان المبتدأ والخبر ، في أيام العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر** » . ولم أترك شيئاً في أوّليّة الأجيال والدول ، وتعاصر الأمم الأول ، وأسباب التصرف والحِوَل ، في القرون الخالية والملل ، وما يعرض في العمران من دولَة ومِلّة ، ومدينة وحِلّة ، وَعِزَّة وذِلَّة ، وكثرة وقِلَّة ، وعلم وصناعة ، وكسب وإضاعة وأحوال مُتَقَلِّبَة مشاعة ، وبدو وحضر ، وواقع ومُنتظر ، إلا واستوعبتُ جمله ، وأوضحت براهينه وعلله . فجاء هذا الكتاب فذاً بما ضمّنته من العلوم الغريبة والحكم المحجوبة القريبة . وأنا من بعدها موقن بالقصور ، بين أهل العصور ، معترف بالعجز عن المضاء في مثل هذا القضاء[1] . . .

المُقَدِّمَة : في فضل علم التاريخ
وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخين
من المغالط والأوهام وذكر شيء من أسبابها :

اعلم أنّ فنّ التاريخ فنٌّ عزيز المذهب ، جمُّ الفوائد ، شريف الغاية ، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم ، والأنبياء في سِيَرهم والملوك في دولهم وسياستهم ، حتى تتمَّ فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا . **فهو يحتاج إلى مآخذ متعدِّدة ، ومعارف متنوِّعة ، وحسن نظر وتثبُّت يفيضان بصاحبهما إلى الحق ، وينكبان به عن المزلاّت والمغالط ، لأن الأخبار إذا اعتُمد فيها على مجرد النقل ، ولم تُحَكَّم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني ، ولا قِيسَ الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب ، فربما لم يُؤمَن فيها من العثور ، ومزلَّة القدم والحيد عن**

---

(١) مقدمة ابن خلدون تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي ـ لجنة البيان العربي : القاهرة جـ ١ ص ٢٠٨ : ٢١٥ .

جادّة الصدق . وكثيراً ما وقع للمؤرِّخين والمفسِّرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع ، لاعتمادهم فيها على مجرَّد النقل غثّاً أو سميناً ، لم يعرضوها على أصولها ، ولا قاسوها بأشباهها ، ولا سَبرُوها بمعيار الحكمة ، والوقوف على طبائع الكائنات ، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار . فضلّوا عن الحق ، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط ، **ولا سيّما في إحصاء الأعداد من الأموال** والعساكر إذا عرضت **في الحكايات** ، إذ هي مَظَنَّةُ الكذب وَمَطِيَّةُ الهذر ، ولا بدّ من رَدِّها إلى الأصول وعرضها على القواعد .

● وهذا كما نقل المسعودي وكثير من المؤرخين : **في جيوش بني إسرائيل**، وأنّ موسى عليه السلام أحصاهم في التيه بعد أن أجاز من يطيق حمل السلاح خاصة من ابن عشرين فما فوقها ، فكانوا ستمائة ألف أو يزيدون .

ويُذهل في ذلك عن تقدير مصر والشام واتساعهما لمثل هذا العدد من الجيوش ، وأنّ لكل مملكة من الممالك حصَّةٌ من الحامية تتسع لها وتقول بوظائفها وتضيق عما فوقها ، تشهد بذلك العوائد المعروفة والأحوال المألوفة .

ثم إنّ مثل هذه الجيوش البالغة إلى مثل هذا العدد يَبْعُدُ أن يقع بينها زحف أو قتال لضيق ساحة الأرض عنها ، وبعدها إذا اصطفَّت عن مدى البصر مرتين أو ثلاثاً أو يزيد ، فكيف يقتتل هذان الفريقان أو تكون غلبة أحد الصفَّيْن وشيء من جوانبه لا يشعر بالجانب الآخر ! والحاضر يشهد لذلك ، **فالماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء** .

ولقد كان مُلْكُ الفرس ودولتهم أعظم من ملك بني إسرائيل بكثير ، يشهد لذلك ما كان من غلب بختنصَّر لهم ، والتهامه بلادهم ، واستيلائه على أمرهم ، وتخريب بيت المقدس قاعدة ملَّتهم وسلطانهم ، وهو من بعض عمّال مملكة فارس ـ يقال إنه كان مرزبان المغرب من تخومها . وكانت ممالكهم بالعراقين وخراسان وما وراء النهر والأبواب أوسع من ممالك بني إسرائيل بكثير . **ومع ذلك لم تبلغ جيوش الفرس قطّ مثل هذا العدد ولا قريباً منه** . وأعظم ما كانت جموعهم بالقادسية مائة وعشرون ألف متبوع ـ على ما نقله سيف ، قال : وكانوا في أتباعهم

أكثر من مائتي ألف ، وعن عائشة والزهري : أن جموع رستم التي زحف بها لسعد بالقادسية إنما كانوا ستين ألفاً كلّهم متبوع .

وأيضاً فلو بلغ بنو إسرائيل مثل هذا العدد لاتّسع نطاق ملكهم وانفسح مدى دولتهم ، **فإن العمالات والممالك في الدول على نسبة الحامية والقبيل القائمين بها في قلّتها وكثرتها** ـ حسبما نُبيِّن في فصل الممالك من الكتاب الأول . والقوم لم تتسع ممالكهم إلى غير الأردن وفلسطين من الشام وبلاد يثرب وخيبر من الحجاز على ما هو المعروف .

وأيضاً فالذي بين موسى وإسرائيل إنما هو أربعة آباء على ما ذكره المحقِّقُون ، فإنه موسى بن عمران بن صهر بن قاهت ـ بفتح الهاء وكسرها ـ بن لاوي ـ بكسر الواو وفتحها ـ بن يعقوب وهو إسرائيل الله ، هكذا نسبه في التوراة . والمدّة بينهم على ما نقله المسعودي ، قال : دخل إسرائيل مصر مع ولده الأسباط وأولادهم حين أتوا إلى يوسف سبعين نفساً ، وكان مقامهم بمصر إلى أن خرجوا مع موسى عليه السلام إلى التيه مائتين وعشرين سنة تتداولهم ملوك القبط من الفراعنة . **ويبعد أن يتشعّب النسل في أربعة أجيال إلى مثل هذا العدد** . وإن زعموا أن عدد تلك الجيوش إنما كان في زمن سليمان ومن بعده فبعيدٌ أيضاً ، إذ ليس بين سليمان وإسرائيل إلا أحد عشر أباً ، فإنه سليمان بن داود بن إيشا بن عوفيذ (ويقال بن عوفذ) بن باعز (ويقال بوعز) بن سلمون بن نحشون بن عمينوذب (ويقال حميناذاب) بن رم بن حصرون (ويقال حسرون) بن بارس (ويقال بيرس) بن يهوذا بن يعقوب . **ولا يتشعّب النسل في أحد عشر من الولد إلى مثل هذا العدد الذي زعموه** ، اللهم إلاّ المئين والآلاف فربّما يكون ، وأما أن يتجاوز إلى ما بعدهما من عقود الأعداد فبعيد ، واعتبرْ ذلك في الحاضر المشاهد والقريب المعروف ، تجد زعمهم باطلاً ونقلهم كاذباً . والذي ثبت في الإسرائيليات أن جنود سليمان كانت إثني عشر ألفاً خاصة ، وأن مقرباته كانت ألفاً وأربعمائة فرس مرتبطة على أبوابه . هذا هو الصحيح من أخبارهم ، ولا يُلتفت إلى خرافات العامة منهم . وفي أيام سليمان عليه السلام وملكه كان عنفوان دولتهم واتّساع ملكهم .

هذا، وقد نجد الكافة من أهل المصر إذا أفاضوا في الحديث عن عساكر الدول التي لعهدهم أو قريباً منه ، وتفاوضوا في الأخبار عن جيوش المسلمين أو النصارى ، أو أخذوا في إحصاء أموال الجبايات وخراج السلطان ونفقات المترفين وبضائع الأغنياء الموسرين ، توغَّلوا في العدد ، وتجاوزوا حدود العوائد ، وطاوعوا وساوس الإغراب ، فإذا استكشفت أصحاب الدواوين عن عساكرهم ، واستنبطت أحوال أهل الثروة في بضائعهم وفرائدهم ، واستجليت عوائد المترفين في نفقاتهم ، لن تجد معشار ما يعُدُّونه . وما ذلك إلا لولوع النفس بالغرائب ، وسهولة التجاوز على اللسان والغفلة على المتعقِّب والمنتقد ، حتى لا يحاسب نفسه على خطأ ولا عمد ، ولا يطالبها في الخبر بتوسّط ولا عدالة ، ولا يرجعها إلى بحث وتفتيش ، فيرسل عنانه ، ويسيم في مراتع الكذب لسانه ، ويتخذ آيات الله هزوا ، ويشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله ، وحسبك بها صفقة خاسرة .

● ومن الأخبار الواهية للمؤرِّخين: ما ينقلونه كافة في أخبار التبابعة ملوك اليمن وجزيرة العرب أنهم كانوا يغزون من قراهم باليمن إلى إفريقية والبربر من بلاد المغرب ، وأن إفريقش بن قيس بن صيفي من أعاظم ملوكهم الأول ـ وكان لعهد موسى عليه السلام أو قبله بقليل ـ غزا أفريقية وأثخن في البربرة ـ وأنه الذي سمّاهم بهذا الاسم حين سمع رطانتهم وقال : ما هذه البربرة ، فأُخذ هذا الإسم عنه ودعوا به من حينئذٍ ، وأنه لما انصرف من المغرب حجر هنالك قبائل من حِمْيَر فأقاموا بها واختلطوا بأهلها ومنهم صنهاجة وكُتامة . ومن هذا ذهب الطبري والجرجاني والمسعودي وابن الكلبي والبيلي إلى أن صنهاجة وكتامة من حمير ، وتأباه نسَّابة البربر وهو الصحيح . وذكر المسعودي أيضاً أن ذا الأذعار من ملوكهم قبل إفريقش وكان على عهد سليمان عليه السلام غزا المغرب ودوَّخه ، وكذلك ذكر مثله عن ياسر ابنه من بعده ، وأنه بلغ وادي الرمل من بلاد المغرب ، ولم يجد فيه مسلكاً من كثرة الرمل فرجع . وكذلك يقولون في تُبَّع الآخر وهو أسعد أبو كَرِب ـ وكان على عهد يستانف من ملوك الفرس الكيانية ـ أنه مَلك الموصل وأذربيجان ولقي الترك فهزمهم وأثخن ، ثم غزاهم ثانية وثالثة كذلك ، وأنه بعد ذلك أغزى ثلاثة من بنيه إلى بلاد فارس وإلى بلاد الصغد من بلاد أمم الترك وراء النهر ، وإلى

بلاد الروم . فَمَلك الأول البلاد إلى سمرقند وقطع المفازة إلى الصين ، فوجد أخاه الثاني الذي غزا إلى سمرقند قد سبقه إليها ، فأثخنا في بلاد الصين ورجعا جميعاً بالغنائم ، وتركوا ببلاد الصين قبائل من حمير ، فهم بها إلى هذا العهد . وبلغ الثالث إلى قسطنطينية فدرسها ودوَّخ بلاد الروم ورجع .

وهذه الأخبار كلها بعيدة عن الصحة ، عريقة في الوهم والغلط ، وأشبه بأحاديث القصص الموضوعة .

● ومن الحكايات المدخولة للمؤرِّخين: ما ينقلونه كافة سبب **نكبة الرشيد للبرامكة من قصّة العبَّاسة أخته مع جعفر بن يحيى بن خالد مولاه** ، وأنه لكلفة بمكانهما من معاقرته إياهما الخمر أذن لهما في عقد النكاح دون الخلوة حرصاً على اجتماعهما في مجلسه ، وأن العباسة تحايلت عليه في التماس الخلوة به لما شغفها من حبه حتى واقعها ـ زعموا في حالة سكر ، فحملت ووشي بذلك للرشيد فاستغضب .

وهيهات ذلك من منصب العباسة في دينها وأبويها وجلالها ، وأنها بنت عبد الله بن عباس ليس بينها وبينه إلا أربعة رجال هم أشراف الدين وعظماء الملَّة من بعده . . .

. . . وأين قدر العباسة والرشيد من الناس ؟ **وإنما نكب البرامكة ما كان من استبدادهم على الدولة ، واحتجانهم أموال الجباية** حتى كان الرشيد يطلب اليسير من المال فلا يصل إليه ، فغلبوه على أمره وشاركوه في سلطانه ، ولم يكن له معهم تصرُّف في أمور ملكه . فعظمت آثارهم وبَعُد صيتهم ، **وعمروا مراتب الدولة وخططها بالرؤساء من ولدهم وصنائعهم ، واحتازوها عن سواهم ـ من وزارة وكتابة وقيادة وحجابة وسيف وقلم** . ويقال إنه كان بدار الرشيد من ولد يحيى بن خالد خمسة وعشرون رئيساً من بين صاحب سيف وصاحب قلم ، زاحموا فيها أهل الدولة بالمناكب ودفعوهم عنها بالراح ، لمكان أبيهم يحيى من كفالة هرون وهو ولي عهد وخليفة ، حتى شبَّ في حجره ودرج من عشِّه وغلب على أمره وكان يدعوه يا أبتِ . فتوجَّه الإيثار من السلطان إليهم وعظمت الدالَّة منهم ، وانبسط

الجاه عندهم ، وانصرفت نحوهم الوجوه وخضعت لهم الرقاب ، وقصرت عليهم الآمال ، وتخطّت إليهم من أقصى التخوم هدايا الملوك وتحف الأمراء ، وسُيِّرت إلى خزائنهم في سبيل التزلُّف والاستمالة أموال الجباية وأفاضوا في رجال الشيعة وعظماء القرابة العطاء وطوَّقوهم المنن ، وكسوا من بيوتات الأشراف المعدم وفكُّوا العاني ، ومُدِحُوا بما لم يمدح به خليفتهم وأسنوا لعفاتهم الجوائز والصلات ، واستولوا على القرى والضياع من الضواحي والأمصار في سائر الممالك ، حتى آسفوا البطانة ، وأحقدوا الخاصة ، وأغصُّوا أهل الولاية ، فكُشفت لهم وجوه المنافسة والحسد ، ودبّت إلى مهادهم الوثيرة من الدولة عقارب السعاية ، حتى لقد كان بنو قحطبة أخوال جعفر من أعظم الساعين عليهم لم تعطفهم ـ لما وقر في نفوسهم من الحسد ـ عواطف الرحم ، ولا وزعتهم أواصر القرابة . وقارن ذلك عند مخدومهم نـواشيء الغيرة والاستنكاف من الحجر والأنفة ، وكامن الحقود التي بعثتها منهم صغائر الدالّة ، وانتهى بها الإصرار على شأنهم إلى كبائر المخالفة . كقصّتهم في يحيى بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب ، أخي محمد المهدي الملقب بالنفس الزكية الخارج على المنصور . ويحيى هذا هو الذي استنزله الفضل بن يحيى من بلاد الديلم على أمان الرشيد بخطِّه ، وبذل لهم فيه ألف ألف درهم على ما ذكره الطبري ، ودفعه الرشيد إلى جعفر وجعل اعتقاله بداره وإلى نظره ، فحبسه مدّة ، ثم حملته الدالّة على تخلية سبيله ، والاستبداد بحلِّ عقاله ، حرماً لدماء أهل البيت وعمه ، ودالة على السلطان في حكمه . وسأله الرشيد عنه لما وُشي به إليه ، ففطن وقال : أطلقته ، فأبدى له وجه الاستحسان وأسرَّها في نفسه . فأوجد السبيل بذلك على نفسه وقومه ، حتى ثُلَّ عرشهم وألقيت عليهم سماؤهم ، وخُسفت الأرض بهم وبدارهم ، وذهبت سلفاً ومثلاً للآخرين أيامهم . ومن تأمّل اخبارهم ، واستقصى سير الدولة وسيرهم ، وجد ذلك محقَّق الأثر ، ممهَّد الأسباب .

وانظر ما نقله ابن عبد ربه في مفاوضة الرشيد عم جده داود بن علي في شأن نكبتهم ، وما ذكره في باب الشعراء من كتاب « العِقد » في محاورة الأصمعي للرشيد وللفضل بن يحيى في سمرهم ، تتفهَّم أنه إنما قتلتهم الغيرة والمنافسة في

الاستبداد من الخليفة فمن دونه ، وكذلك ما تحيّل به أعداؤهم من البطانة فيما دسُّوه للمغنين من الشعر احتيالاً على إسماعه للخليفة وتحريك حفائظه لهم ، وهو قوله :

ليت هنداً أنجزتنا ما تعد وشفت أنفسنا مما تجد
واستبدّت مرّة واحدة إنما العاجز من لا يستبدّ

وأنّ الرشيد لما سمعها قال : أي والله إني عاجز ، حتى بعثوا بأمثال هذه كامن غيرته ، وسلَّطوا عليهم بأس انتقامه . نعوذ بالله من غلبة الرجال وسوء الحال .

وأما ما تُمَوِّهُ به الحكاية: من معاقرة الرشيد الخمر: واقتران سكره بسكر الندمان فحاشا لله ما علمنا عليه من سوء . وأين هذا من حال الرشيد وقيامه بما يجب لمنصب الخلافة من الدين والعدالة ، وما كان عليه من صحابة العلماء والأولياء ، ومحاوراته للفضيل بن عياض وابن السمّاك والعمري ومكاتبته سفيان الثوري ، وبكائه من مواعظهم ودعائه في مكة في طوافه ، وما كان عليه من العبادة والمحافظة على أوقات الصلوات وشهود الصبح لأول وقتها . حكى الطبري وغيره أنه كان يصلي في كل يوم مائة ركعة نافلة ، وكان يغزو عاماً ويحج عاماً . . .

. . . وإنما كان الرشيد يشرب نبيذ التمر على مذهب أهل العراق ـ وفتاويهم فيها معروفة ، وأما الخمر الصرف فلا سبيل إلى اتّهامه به ، ولا تقليد الأخبار الواهية فيها . **فلم يكن الرجل بحيث يواقع مُحرَّماً من أكبر الكبائر عند أهل الملّة . ولقد كان أولئك القوم كلهم بمنجاة من ارتكاب السرف والترف في ملابسهم وزينتهم وسائر مُتَناوَلَاتَهم ، لما كانوا عليه من خشونة البداوة وسذاجة الدين** التي لم يفارقوها بعد . فما ظنُّك بما يخرج عن الإباحة إلى الحظر وعن الحِلِّيّة إلى الحرمة .

ولقد اتّفق المؤرخون الطبري والمسعودي وغيرهم على أنّ **جميع من سلف من خلفاء بني أمية وبني العباس إنما كانوا يركبون بالحلية الخفيفة من الفضة في المناطق والسيوف واللجم والسروج ، وأنّ أول خليفة أحدث الركوب بحلية**

الذهب هو المعتز بن المتوكل ثامن الخلفاء بعد الرشيد. وهكذا كان حالهم أيضاً في ملابسهم، فما ظنك بمشاربهم. ويتبيّن ذلك بأتمّ من هذا إذا فهمت طبيعة الدولة في أوّلها من البداوة والغضاضة ـ كما نشرح في مسائل الكتاب الأول إن شاء الله، والله الهادي إلى الصواب . . .

● ومن الأخبار الواهية: ما يذهب إليه الكثير من المؤرخين والأثبات في **العُبَيْدِيين خلفاء الشيعة بالقيروان والقاهرة من نفيهم عن أهل البيت صلوات الله عليهم، والطعن في نسبهم إلى اسماعيل الإمام بن جعفر الصادق**، يعتمدون في ذلك على أحاديث لُفِقّت للمستضعفين من خلفاء بني العباس تزلُّفاً إليهم بالقدح فيمن ناصبهم، وتفنُّناً في الشماتة بعدوِّهم، حسبما نذكر بعض هذه الأحاديث في أخبارهم. ويغفلون عن التفطّن لشواهد الواقعات وأدلّة الأحوال التي اقتضت خلاف ذلك من تكذيب دعواهم والردّ عليهم، فإنهم مُتفِّقُون في حديثهم عن مبدأ دولة الشيعة أنّ أبا عبيد الله المحتسب لما دعا بكُتامة للرضا من آل محمد، واشتهر خبره وعلم تحويمه على عبيد الله المهدي وابنه أبي القاسم، خشياً على أنفسهما فهرباً من المشرق محل الخلافة واجتازا بمصر، وأنهما خرجا من الإسكندرية في زيّ التجار ونمى خبرهما إلى عيسى النوشري عامل مصر والإسكندرية، فسرَّح في طلبهما الخيّالة، حتى إذا أُدركا خفي حالهما على تابعهما بما لبسوا به من الشارة والزي، فأفلتوا إلى المغرب. وأنّ المعتضد أوعز إلى الأغالبة أمراء إفريقية بالقيروان وبني مدرار أمراء سجلماسة بأخذ الآفاق عليهما وإذكاء العيون في طلبهما، فعثر اليسع صاحب سجلماسة من آل مدرار على خَفِيِّ مكانهما ببلده، واعتقلهما مرضاة للخليفة ـ هذا قبل أن تظهر الشيعة على الأغالبة بالقيروان. ثم كان بعد ذلك ما كان من **ظهور دعوتهم بالمغرب وإفريقية، ثم باليمن، ثم بالإسكندرية ثم بمصر والشام والحجاز**. **وقاسموا بني العباس في ممالك الإسلام شِقَّ الأبلة** وكادوا يلجون عليهم مواطنهم ويزايلون من أمرهم. ولقد أظهر دعوتهم ببغداد وعراقها الأمير البساسيري من موالي الديلم المتغلِّبين على خلفاء بني العباس في مغاضبة جرت بينه وبين أمراء العجم، وخطب لهم على منابرها حولاً كاملاً. **وما زال بنو العباس يَغصُّون بمكانهم ودولتهم، وملوك**

بني أمية وراء البحر ينادون بالويل والحرب منهم . وكيف يقع هذا كله لدعِيٍّ في النسب يكذب في انتحال الأمر . واعتبرْ حال القرمطيّ إذا كان دَعِيّاً في انتسابه كيف تلاشت دعوته وتفرّقت أتباعه وظَهر سريعاً على خبثهم ومكرهم فساءت عاقبتهم ، وذاقوا وبال أمرهم . ولو كان أمر العبيديين كذلك لعُرف ولو بعد مهلة :

ومهما تكن عند امرىءٍ من خليقة وإن خالها تخفى على الناس تُعلم

فقد اتّصلت دولتهم نحواً من مائتين وسبعين سنة ، وملكوا مقام إبراهيم عليه السلام ومُصلّاه ، وموطن الرسول ﷺ ومدفنه ، وموقف الحجيج ومهبط الملائكة ، ثم انقرض أمرهم ، وشيعتهم في ذلك كله على أتمّ ما كانوا عليه من الطاعة لهم والحب فيهم واعتقادهم بنسب الإمام اسماعيل بن جعفر الصادق . ولقد خرجوا مراراً بعد ذهاب الدولة ودروس أثرها ، داعين إلى بدعتهم هاتفين بأسماء صبيان من أعقابهم ، يزعمون استحقاقهم للخلافة ويذهبون إلى تعيينهم بالوصيّة ممن سلف قبلهم من الأئمة ، ولو ارتابوا في نسبهم لما ركبوا أعناق الأخطار في الانتصار لهم ، فصاحب البدعة لا يلبِس في أمره ولا يُشَبِّه في بدعته ولا يكذِّب نفسه فيما ينتحله .

والعجب في القاضي أبي بكر الباقلّاني شيخ النظار من المتكلمين ، يجنح إلى هذه المقالة المرجوحة ويرى هذا الرأي الضعيف . فإن كان ذلك لما كانوا عليه من الإلحاد في الدين والتمعّن في الرافضية ، فليس ذلك بدافع في صدر دعوتهم وليس إثبات مُنْتَسبهم بالذي يغني عنهم من الله شيئاً في كفرهم ، فقد قال تعالى لنوح عليه السلام في شأن ابنه : ﴿ إنّه ليس من أهلك ، إنه عمل غير صالح ، فلا تسألن ما ليس لك به علم ﴾ وقال ﷺ لفاطمة يعظها : يا فاطمة اعملي فلن أغني عنك من الله شيئاً . . . .

وفي كتاب المعتضد في شأن عبيد الله إلى ابن الأغلب بالقيروان وابن مدرار بسجلماسة أصدق شاهد وأوضح دليل على صحة نسبهم . فالمعتضد أقعد بنسب أهل البيت من كل أحد . والدولة والسلطان سوق للعالم ، تُجلب إليه بضائع العلوم والصنائع وتُلتمس فيه ضوّال الحكم ، وتُحدي إليه ركائب الروايات

والأخبار ، وما نفق فيها نفق عند الكافة . فإن تنزّهت الدولة عن التعسف والميل والأفن والسّفسفة وسلكت النهج الأَمَم ولم تجر عن قصد السبيل نفق في سوقها الإبريز الخالص واللجين المصفّى ، وإن ذهبت مع الأغراض والحقود وماجت بسماسرة البغي والباطل نفق البهرج والزائف . والناقد البصير قسطاس نَظَرِهِ ، وميزان بحثه وملتمسه .

● ومثل هذا وأبعد منه كثيراً : ما يتناجى الطاعنون في نسب **إدريس بن إدريس ابن عبد الله بن حسن** بن الحسن بن علي بن أبي طالب رضوان الله عليهم أجمعين ، الإمام بعد أبيه بالمغرب الأقصى . . .

● ويلحق بهذه المقالات الفاسدة والمذاهب الغائلة : ما يتناوله ضعفة الرأي من فقهاء المغرب من القدح في **الإمام المهدي صاحب دولة الموحِّدين** ونسبته إلى الشعوذة والتلبيس فيما أتاه من القيام بالتوحيد الحق والنعي على أهل البغي قبله . . . .

وقد كدنا أن نخرج عن غرض الكتاب بالإطناب في هذه المغالط ، فقد زلّت أقدام كثير من الأثبات والمؤرِّخين الحفّاظ في مثل هذه الأحاديث والاراء ، وعلقت بأفكارهم ونقلها عنهم الكافة من ضعفة النظر والغفلة عن القياس ، وتلقوها هم أيضاً كذلك من غير بحث ولا روية ، واندرجت في محفوظاتهم ، حتى صار فنُّ التاريخ واهياً مختلطاً ، وناظره مرتبكاً ، وعُدَّ من مناحي العامة . **فإذن يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة ، وطبائع الموجودات ، واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال ، والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف ، وتعليل المتّفق منها والمختلف ، والقيام على أصول الدول والملل ومبادىء ظهورها ، وأسباب حدوثها ، ودواعي كونها ، وأحوال القائمين بها وأخبارهم ، حتى يكون مستوعِباً لأسباب كل حادث ، واقفاً على أصول كل خبر** . وحينئذ يعرض الخبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول ، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً ، وإلا زيّفه واستغنى

عنه . وما استكبر القدماء علم التاريخ إلا لذلك ، حتى انتحله الطبري والبخاري وابن إسحاق من قبلهما وأمثالهم من علماء الأمة . وقد ذهل الكثير عن هذا السرّ فيه حتى صار انتحاله مجهلة ، واستخفَّ العوام ومن لا رسوخ له في المعارف مطالعته والخوض فيه والتطفّل عليه ، فاختلط المرعي بالهمل واللباب بالقشر والصادق بالكاذب . وإلى الله عاقبة الأمور .

ومن الغلط الخفي في التاريخ : **الذهول عن تبدّل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام ، وهو داء دويّ شديد الخفاء ، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة ، فلا يكاد يتفطّن له إلا الآحاد من أهل الخليقة** . وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، **إنما هو** اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال . **وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار ، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول** : سنّة الله التي قد خلت في عباده . وقد كانت في العالم أمم الفرس **الأولى والسريانيون والنبط والتبابعة** وبنو اسرائيل والقبط ، وكانوا على أحوال خاصة بهم في دولهم وممالكهم وسياستهم وصنائعهم ولغاتهم واصطلاحاتهم وسائر مشاركاتهم مع أبناء جنسهم ، وأحوال اعتمارهم للعالم ، تشهد بها آثارهم . ثم جاء من بعدهم **الفرس الثانية والروم والعرب** ، فتبدّلت تلك الأحوال وانقلبت بها العوائد إلى ما يجانسها أو يشابهها ، وإلى ما يباينها أو يباعدها . **ثم جاء الإسلام بدولة مضر** ، فانقلبت تلك الأحوال أجمع انقلابة أخرى ، وصارت إلى ما أكثره مُتعارَف لهذا العهد ، يأخذه الخلف عن السلف . ثم درست دولة العرب وأيامهم وذهبت الأسلاف الذين شيّدوا عزهم ، ومهّدوا ملكهم ، **وصار الأمر في أيدي سواهم من العجم** مثل **الترك بالمشرق والبربر بالمغرب والفرنجة بالشمال** ، فذهب بذهابهم أمم ، وانقلبت أحوال وعوائد نُسي شأنها وأُغفل أمرها ، والسبب شائع في تبدّل الأحوال والعوائد . **إن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه كما يقال في الأمثال الحكيمة : إن الناس على دين المَلِك** . وأهل المُلْك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر ، فلا بدّ وأن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذوا الكثير منها ولا يُغفلوا عوائد جيلهم مع ذلك ، فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة

لعوائد الجيل الأول . فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ، ومزجت من عوائدهم خالفت أيضاً بعض الشيء ، وكانت للأولى أشد مخالفة . ثم لا يزال التدريج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة . فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في الملك والسلطان ، لا تزال المخالفة في العوائد والأحوال واقعة .

والقياس والمحاكاة للإنسان طبيعة معروفة ، ومن الغلط غير مأمونة ، تُخرجه مع الذهول والغفلة عن قصده ، وتعوج به عن مُرامه . فربما يسمع السامع كثيراً من أخبار الماضين ولا يتفطّن لما وقع من تغيّر الأحوال وانقلابها ، فيجريها لأول وهلة على ما عرف ويقيسها بما شهد ، وقد يكون الفرق بينهما كثيراً فيقع في مهواة من الغلط .

● فمن هذا الباب ما نقله المؤرخون: من أحوال الحجّاج وأنَّ أباه كان من المُعلِّمين مع أن التعليم لهذا العهد من جملة الصنائع المعاشية البعيدة عن اعتزاز أهل العصبية ، والمُعلِّم مستضعف مسكين ، منقطع الجذم . فيتشوَّف الكثير من المستضعفين أهل الحرف والصنائع المعاشية إلى نيل الرتب التي ليسوا لها بأهل ، ويعدُّونها من الممكنات لهم ، فتذهب بهم وساوس المطامع ، وربما انقطع حبلها من أيديهم فسقطوا في مهواة الهلكة والتلف ، ولا يعلمون استحالتها في حقهم ، وأنهم أهل حرف وصنائع للمعاش . وإن التعليم صدر الإسلام والدولتين لم يكن كذلك ، ولم يكن العلم بالجملة صناعة ، إنما كان نقلاً لما سُمع من الشارع ، وتعليماً لما جُهل من الدين على جهة البلاغ ، فكان أهل الأنساب والعصبية الذين قاموا بالملّة هم الذين يعلّمون كتاب الله وسنة نبيه ﷺ ـ على معنى التبليغ الخبري لا على وجه التعليم الصناعي . . . .

● ومن هذا الباب أيضاً: ما يسلكه المؤرخون عند ذكر الدول ونسق ملوكها ، فيذكرون اسم (الملك) ونسبه وأباه وأمه ونساءه ولقبه وخاتمه وقاضيه وحاجبه ووزيره ، كل ذلك تقليدٌ لمؤرخي الدولتين من غير تفطّن لمقاصدهم . والمؤرخون لذلك العهد كانوا يضعون تواريخهم لأهل الدولة ، وأبناؤها مُتشوِّفون إلى سير أسلافهم ومعرفة أحوالهم ، ليقتفوا آثارهم وينسجوا على منوالهم ، حتى

في اصطناع الرجال من خلف دولتهم ، وتقليد الخطط والمراتب لأبناء صنائعهم وذويهم . والقضاة أيضاً كانوا من أهل عصبية الدولة وفي عداد الوزراء كما ذكرناه لك ، فيحتاجون إلى ذكر ذلك كله . وأما حين تباينت الدول ، وتباعد ما بين العصور ، ووقف الغرض على معرفة الملوك بأنفسهم خاصة ، ونسب الدول بعضها من بعض في قوتها وغلبتها ، ومن كان يناهضها من الأمم أو يقصر عنها ، فما الفائدة للمصنِّف في هذا العهد في ذكر الأبناء والنساء ونقش الخاتم واللقب والقاضي والوزير والحاجب من دولة قديمة لا يعرف فيها أصولهم ولا أنسابهم ولا مقاماتهم ! إنما حملهم على ذلك التقليد الغفلة عن مقاصد المؤلِّفين الأقدمين والذهول عن تحري الأغراض من التاريخ ، اللهمّ إلّا ذكر الوزراء الذين عظمت آثارهم وعفت على الملوك أخبارهم ـ كالحجّاج وبني المُهلَّب والبرامكة وبني سهل ابن نوبخت وكافور الأخشيدي وابن أبي عامر وأمثالهم ، فغير نكير الإلماع بآبائهم والإشارة إلى أحوالهم لانتظامهم في عداد الملوك .

ولنذكر هنا فائدة نختم كلامنا في هذا الفصل بها ، وهي أن التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل . فأما ذكر الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار فهو أسٌّ للمؤرخ تنبني عليه أكثر مقاصده وتتبيَّن به أخباره . وقد كان الناس يُفردونه بالتأليف ـ كما فعله المسعودي في كتاب مروج الذهب ، شرح فيه أحوال الأمم والآفاق لعهده في عصر الثلاثين والثلاثمائة غرباً وشرقاً ، وذكر نحلهم وعوائدهم ، ووصف البلدان والجبال والبحار والممالك والدول ، وفرق شعوب العرب والعجم ، فصار إماماً للمؤرخين يرجعون إليه ، وأصلاً يُعَوِّلون في تحقيق الكثير من أخبارهم عليه . ثم جاء البكري من بعده ففعل مثل ذلك في المسالك والممالك خاصة دون غيرها من الأحوال ، لأن الأمم والأجيال لعهده لم يقع فيها كثير انتقال ولا عظيم تغيّر .

وأما لهذا العهد ـ وهو آخر المائة الثامنة ـ فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه وتبدّلت بالجملة ، واعتاض من أجيال البربر أهله على القِدَم بمن طرأ فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال العرب لما كسروهم وغلبوهم وانتزعوا منهم عامة الأوطان ، وشاركوهم فيما بقي من البلدان لملكهم . هذا إلى ما نزل

بالعمران شرقاً وغرباً في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف الذي تحيّف الأمم وذهب بأهل الجيل ، وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحاها ، وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها ، فقلّص من ظلالها وفلّ من حدها ، وأوهن من سلطانها وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أحوالها ، وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر ، فخربت الأمصار والمصانع ، ودرست السبل والمعالم ، وخلت الديار والمنازل ، وضعفت الدول والقبائل ، وتبدّل الساكن . وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب ، ولكن على نسبته ومقدار عمرانه . وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة ، والله وارث الأرض ومن عليها . وإذا تبدّلت الأحوال جملة فكأنما تبدّل الخلق من أصله وتحوّل العالم بأسره ، وكأنه خلق جديد ، ونشأة مستأنفة ، وعالم مُحْدَث . فاحتاج لهذا العهد من يُدوِّن أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدّلت لأهلها ، ويقفو مسلك المسعودي لعصره ليكون أصلاً يقتدي به من يأتي من المؤرخين من بعده .

وقد بقي علينا أن نقدِّم مقدِّمة في كيفية وضع الحروف التي ليست من لغات العرب إذا عرضت في كتابنا هذا . . . الخ .

الكتاب الأول
في طبيعة العمران في الخليقة
وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلّب والكسب والمعاش
والصنائع والعلوم ونحوها ، وما لذلك من العلل والأسباب :

اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبرٌ عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم ، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال ، مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع ، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال .

ولما كان الكذب متطرّقاً للخبر بطبيعته وله أسباب تقتضيه .

● **فمنها : التشيّعات للآراء والمذاهب** ، فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر ، حتى تتبيّن صدقه من كذبه ، وإذا خامرها تشيّع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة ، وكان ذلك الميل والتشيّع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص ، فتقع في قبول الكذب ونقله .

● من الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضاً : الثقة بالناقلين ، وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والترجيح .

● ومنها : **الذهول عن المقاصد** . فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع ، وينقل الخبر على ما في ظنِّه وتخمينه ، فيقع في الكذب .

● ومنها : **توهّم الصدق** وهو كثير ، وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين .

● ومنها : **الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنّع** فينقلها المخبر كما رآها ، وهي بالتصنّع على غير الحق في نفسه .

● ومنها : تقرب **الناس في الأكثر لأصحاب التجلّة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك ، فتستفيض الأخبار بها على غير حقيقة** ، فالنفوس مُولعةٌ بحب الثناء ، والناس مُتطلِّعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة ، وليسوا في الأكثر براغبين ولا متنافسين في أهلها .

● ومن الأسباب المقتضية له أيضاً وهي سابقة على جميع ما تقدّم : **الجهل بطبائع الأحوال في العمران ، فإن كل حادث من الحوادث ـ ذاتاً كان أو فعلاً ـ لا بدّ له من طبيعة تخصُّه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله ، فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها ، أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب ، وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض.**

وكثيراً ما يعرض للسامعين قبول الأخبار المستحيلة وينقلونها فتؤثر عنهم .

■ كما نقله المسعودي عن الإسكندر لما صدّته دواب البحر عن بناء الإسكندرية ،

وكيف اتخذ تابوت الخشب وفي باطنه صندوق من الزجاج ، وغاص فيه إلى قعر البحر حتى كتب صور تلك الدواب الشيطانية التي رآها ، وعمل تماثيلها من أجساد معدنية ونصبها حذاء البنيان ، ففرّت تلك الدواب حين خرجت وعاينتها ، وتم له بناؤ ها ـ في حكاية طويلة من أحاديث خرافة مستحيلة : من قِبَل اتخاذه التابوت الزجاجي ، ومصادمة البحر وأمواجه بجرمه ، ومن قِبَل أن الملوك لا تحمل أنفسها على مثل هذا الغرر !

■ ومن الأخبار المستحيلة ما نقله المسعودي أيضاً في **تمثال الزرزور** الذي تجتمع اليه الزرازير في يوم معلوم من السنة حاملة للزيتون ، ومنه يتخذون زيتهم . وانظر ما أبعد ذلك عن المجرى الطبيعي في اتخاذ الزيت !

■ ومنها ما نقله البكري في **بناء المدينة المسمّاة ذات الأبواب** تحيط بأكثر من ثلاثين مرحلة وتشتمل على عشرة آلاف باب . والمدن إنما اتخذت للتحصّن والاعتصام كما يأتي ، وهذه خرجت عن أن يُحاط بها ، فلا يكون فيها حصن ولا مُعتَصم !

■ وكما نقله المسعودي أيضاً في حديث **مدينة النحاس** ، وأنها مدينة كل بنائها نحاس بصحراء سجلماسة ، ظفر بها موسى بن نصير في غزوته إلى المغرب ، وأنها مغلقة الأبواب ، وأن الصاعد إليها من أسوارها إذا أشرف على الحائط صفق ورمى بنفسه ، فلا يرجع آخر الدهر ـ في حديث مستحيل عادة من خرافات القصاص . وصحراء سجلماسة قد نفضها الركاب والأدلّاء ولم يقفوا لهذه المدينة على خبر . ثم إنّ هذه الأحوال التي ذكروا عنها كلها مستحيل عادة ، مُنافٍ للأمور الطبيعية في بناء المدن واختطاطها ، وأنّ المعادن غاية الموجود منها أن يصرف في الآنية والخرثي ، وأما تشييد مدينة منها فكما تراه من الاستحالة والبعد !

وأمثال ذلك كثير ، **وتمحيصه إنما هو بمعرفة طبائع العمران ، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها . وهو سابقٌ على التمحيص بتعديل الرواة . ولا يُرجع الى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع ، وأما إذا كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر في التعديل والترجيح** . ولقد عدَّ أهل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل .

وإنما كان التعديل والترجيح هو المُعتبر في صحة الأخبار الشرعية لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها متى حصل الظنُّ بصدقها ، وسبيل صحة الظنّ الثقة بالرواة بالعدالة والضبط .

وأما الإخبار عن الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة ، فلذلك وجب أن يُنظر في إمكان وقوعه ، وصار فيها ذلك أهمَّ من التعديل ومقدَّماً عليه ؛ إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط ، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة . وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ، ونُميِّز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه وما يكون عارضاً لا يُعتَدُّ به وما لا يمكن أن يعرض له . وإذا فعلنا ذلك كان لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار ، والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه . وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران ، علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه، وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه . وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا .

وكأنّ هذا علمٌ مستقلٌّ بنفسه : فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني ، وذو مسائل : وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى . وهذا شأن كل علم من العلوم ـ وضعياً كان أو عقلياً .

واعلم أن الكلام في هذا الغرض مُستحدثُ الصنعة ، غريب النزعة ، غزير الفائدة ، أعثر عليه البحث وأدى إليه الغَوْص . وليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية ، فإن موضوع الخطابة إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور الى رأي أو صدِّهم عنه . ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية ، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه . فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفَنَّيْن اللذين ربما يشبهانه .

وكأنه علم مُستنبَطُ النشأة . ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحدٍ من الخليقة . ما أدري ألغفلتهم عن ذلك ؟ وليس الظنّ بهم . أو لعلهم كتبوا في هذا

الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا ، فالعلوم كثيرة والحكماء في أمم النوع الإنساني متعدِّدون ، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل . فأين علوم الفرس التي أمر عمر رضي الله عنه بمحوها عند الفتح ؟ وأين علوم الكلدانيين والسريانيين وأهل بابل ، وما ظهر عليهم من آثارها ونتائجها ؟ وأين علوم القبط ومن قبلهم ؟ وإنما وصل إلينا علوم أمة واحدة ـ وهم يونان خاصة ، بكَلَف المأمون بإخراجها من لغتهم واقتداره على ذلك بكثرة المترجمين وبذل الأموال فيها . ولم نقف على شيء من علوم غيرهم .

وإذا كانت كل حقيقة متعلقة طبيعية يصلح أن يُبحث عما يَعرض لها من العوارض لذاتها ، وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة : علم من العلوم يخصه . ولكن الحكماء لعلهم إنما لاحظوا في ذلك العناية بالثمرات ، وهذا إنما ثمرته في الأخبار فقط كما رأيت ، وإنما كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة ، لكن ثمرته تصحيح الأخبار وهي ضعيفة . فلهذا هجروه ، والله أعلم ﴿ وما أوتيتم من العلم إلا قليلًا ﴾ . . . .

ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً ، وَأَعْثَرَنا على علم جَعَلْنا سنّ بكره وجهينة خبره . فإن كنت قد استوفيت مسائله وميّزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه، فتوفيق من الله وهداية . وإن فاتني شيء في إحصائه ، واشتبهت بغيره مسائله ، فللناظر المحقِّق إصلاحه ، ولي الفضل لأني نهجت السبيل وأوضحت له الطريق . والله يهدي لنوره من يشاء .

ونحن الآن نُبَيِّن في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجود برهانية ، يتَّضِحُ بها التحقيق في معارف الخاصة والعامة ، وتُدفع بها الأوهام وتُرفع الشكوك .

ونقول : لمّا كان الإنسان متميِّزاً عن سائر الحيوانات بخواصّ اختصّ بها .

● فمنها: العلوم والصنائع التي هي نتيجة الفكر الذي تميزّ به عن الحيوانات وشرف بوصفه على المخلوقات .

● ومنها : الحاجة إلى الحكم الوازع والسلطان القاهر ، إذ لا يمكن وجوده

دون ذلك ، (ولا يشبهه في ذلك) من بين الحيوانات كلها إلّا ما يقال عن النمل والجراد ، وهذه هي إن كان لها مثل ذلك فبطريق إلهامي لا بفكر ورويَّة .

● ومنها : **السعي في المعاش والاعتمال في تحصيله من وجوهه واكتساب أسبابه** ، لما جعل الله فيه من الافتقار إلى الغذاء في حياته وبقائه ، وهداه إلى التماسه وطلبه ـ قال تعالى : ﴿ أعطى كلّ شيء خلقه ثم هدى ﴾ .

● ومنها : **العمران وهو التساكن والتنازل في مصر أو حِلَّة للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات** ، لما في طباعهم من التعاون على المعاش كما سنبيِّنُهُ . **ومن هذا العمران ما يكون بدوياً وهو الذي يكون في الضواحي وفي الجبال وفي الحلل المنتجعة في القفار وأطراف الرمال** ، **ومنه ما يكون حضرياً** وهو الذي بالأمصار والقرى والمدن والمدائر للاعتصام بها والتحصّن بجدرانها . في كل هذه الأحوال أمور تعرض من حيث الاجتماع عروضاً ذاتياً له .

فلا جرم انحصر الكلام في هذا الكتاب في **فصول** :

■ **الأول** : **في العمران البشري على الجملة** وأصنافه وقسطه من الأرض .

■ **والثاني** : **في العمران البدوي** وذكر القبائل والأمم الوحشية .

■ **والثالث** : **في الدول والخلافة والملك** وذكر المراتب السلطانية .

■ **والرابع** : **في العمران الحضري** والبلدان والأمصار .

■ **والخامس** : **في العلوم** واكتسابها وتعلّمها .

وقد قدمت العمران البدوي لأنه سابق على جميعها كما نُبيِّن لك بعد . وكذا تقديم الملك على البلدان والأمصار . وأما تقديم المعاش فلأن المعاش ضروري طبيعي وتعلّم العلم كمالي أو حاجي ، والطبيعي أقدم من الكمالي . **وجعلت الصنائع مع الكسب لأنها منه ببعض الوجوه ومن حيث العمران** ـ كما نبيِّن لك بعد . والله الموفق للصواب والمعين عليه[1] .

---

(١) من مقدمة ابن خلدون بتحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي جـ ١ ـ الطبعة الأولى ـ لجنة البيان العربي ١٩٥٧ جـ ١ ص ٢١٩ : ٢٧١ .

من كتاب المسالك والممالك
للإصطخري

. . . فإني ذكرت في كتابي هذا أقاليم الأرض على الممالك ، وقصدت منها بلاد الإسلام بتفصيل مدنها ، وتقسيم ما يعود بالأعمال المجموعة إليها ، ولم أقصد الأقاليم السبعة التي عليها قسمة الأرض ، بل جعلت كل قطعة أفردتها مفردة مصورة تحكي وضع ذلك الإقليم . ثم ذكرت ما يحيط به من الأماكن ، وما في أضعافه من المدن والبقاع المشهورة والبحار والأنهار ، وما يُحتاج إلى معرفته من جوامع ما يشتمل عليه ذلك الإقليم ، من غير أن أستقصي ذلك كراهة الإطالة ، التي تؤدي إلى ملال من قرأه ، ولأن الغرض في كتابي هذا تصوير هذه الأقاليم ، التي لم يذكرها أحد علمته . أما ذكر مدنها وجبالها وأنهارها وبحارها والمسافات وسائر ما أنا ذاكره فقد يوجد في الأخبار ، ولا يتعذّر على من أراد تقصّي شيء من ذلك من أهل كل بلد ، فلذلك تجوَّزنا في ذكر المسافات والمدن وسائر ما نذكره ، فاتخذت لجميع الأرض التي يشتمل عليها البحر المحيط الذي لا يسلك صورة، إذا نظر إليها ناظر علم مكان إقليم مما ذكرناه ، واتصال بعضه ببعض ، ومقدار كل إقليم في صورته ، من مقدار الطول والعرض والاستدارة والتربيع والتثليث ، وسائر ما يكون عليه أشكال تلك الصورة . فاكتفيت ببيان موقع كل إقليم ليعرف مكانه ، ثم أفردت لكل إقليم من بلاد الإسلام على حدة ، بيَّنت فيها شكل ذلك الإقليم وما يقع فيه من المدن ، وسائر ما يُحتاج إليه علمه ، مما آتى على ذكره في موضعه إن شاء الله تعالى .

ففصّلت بلاد الإسلام عشرين إقليماً ، وابتدأت بديار العرب فجعلتها إقليماً ، لأن فيها الكعبة ومكة أم القرى وهي واسطة هذه الأقاليم . ثم أتبعت ديار العرب ببحر فارس لأنه يكتنف أكثر ديار العرب . ثم ذكرت المغرب حتى انتهيت إلى مصر فذكرتها . ثم ذكرت الشام ثم بحر الروم ، ثم الجزيرة ثم العراق ، ثم

خوزستان ثم فارس ثم كرمان ، ثم المنصورة وما يتصل بها من بلاد السند والهند والإسلام ، ثم أذربيجان وما يتصل بها ، ثم كور الجبال ثم الديلم ، ثم بحر الخرز ثم المفازة التي بين فارس وخراسان ، ثم سجستان وما يتصل بها من خراسان ثم ما وراء النهر .

فهذه صورة الأرض : عامرها والخراب منها ، وهي مقسومة على الممالك . وعماد ممالك الأرض أربعة : فأعمرها وأكثرها خيراً وأحسنها استقامة في السياسة وتقويم العمارات فيها **مملكة إيرانشهر ، وقصبتها إقليم بابل** وهي مملكة فارس . وكان حدّ هذه المملكة في أيام العجم معلوماً ، **فلما جاء الإسلام أخذ من كل مملكة بنصيب ، فأخذ من مملكة الروم الشام ومصر والمغرب والأندلس ، وأخذ من مملكة الهند** ما اتصل بأرض المنصورة والملتان إلى كابل وطرف أعلى طخارستان ، **وأخذ من مملكة الصين** ما وراء النهر ، **وانضاف إليه هذه الممالك العظيمة . فمملكة الروم تدخل فيها** حدود الصقالبة ومن جاورهم من الروس والسرير واللان والأرمن ومن دان بالنصرانية ، **ومملكة الصين** تدخل فيها سائر بلدان الأتراك وبعض التبت ومن دان بدين أهل الأوثان منهم ، **ومملكة الهند** تدخل فيها السند وقشمير وطرف من التبت ومن دان بدينهم . **ولم نذكر بلد السودان في المغرب والبجة والزنج ومن في أعراضهم من الأمم ، لأن انتظام الممالك بالديانات والآداب والحكم وتقويم العمارات بالسياسة المستقيمة ، وهؤلاء مهملون لهذه الخصال** ، ولا حظّ لهم في شيء من ذلك فيستحقون به إفراد ممالكهم بما ذكرنا به سائر الممالك . غير أن بعض السودان المقاربين لهذه الممالك المعروضة يرجعون إلى ديانة ورياضة وحكم ، ويقاربون أهل هذه الممالك ـ مثل النوبة والحبشة ، فإنهم نصارى يرتسمون بمذاهب الروم ، وقد كانوا قبل الإسلام يتصلون بمملكة الروم على المجاورة ، لأن أرض النوبة متاخمة لأرض مصر والحبشة على بحر القلزم ، وبينها وبين أرض مصر مفازة فيها معدن الذهب ، ويتصلون بمصر والشام من طريق بحر القلزم . فهذه الممالك المعروفة ، وقد زادت مملكة الإسلام بما اجتمع إليها من أطراف هذه الممالك .

وقسمة الأرض على الجنوب والشمال : فإذا أخذت من المشرق من الخليج

الذي يأخذ من البحر المحيط بأرض الصين إلى الخليج الذي يأخذ من هذا البحر المحيط من أرض المغرب بأرض الأندلس ـ فقد قسمت الأرض قسمين ، وخطّ هذه القسمة : يأخذ من بحر الصين حتى يقطع بلد الهند ووسط مملكة الإسلام ـ حتى يمتد إلى أرض مصر إلى المغرب ، فما كان في حدّ الشمال من هذين القسمين فأهله بيض وكلما تباعدوا في الشمال ازدادوا بياضاً وهي أقاليم باردة ، وما كان مما يلي الجنوب من هذين القسمين فإن أهله سود وكلما تباعدوا في الجنوب ازدادوا سواداً . وأعدل هذه الأماكن ما كان في الخط المستقيم وما قاربه . وسنذكر كل إقليم من ذلك بما يعرف قربه ومكانه من الإقليم الذي يصاقبه .

فأما **مملكة الإسلام : فإن** شرقيها أرض الهند وبحر فارس ، وغربيها مملكة الروم وما يتصل بها من الأرمن واللان والرّان والسرير والخزر والروس وبلغار والصقالبة وطائفة من الترك ، وشماليها مملكة الصين وما اتصل بها من بلاد الأتراك ، وجنوبيها بحر فارس . وأما **مملكة الروم** : فإن شرقيها بلاد الإسلام ، وغربيها وجنوبيها البحر المحيط ، وشماليها حدود عمل الصين ، لأنا ضممنا ما بين الأتراك وبلدان الروم من الصقالبة وسائر الأمم إلى بلد الروم . **وأما مملكة الصين** : **فإن** شرقيها وشماليها البحر المحيط ، وأما جنوبيها فمملكة الإسلام والهند ، وأما غربيها فهو البحر المحيط إن جعلنا يأجوج ومأجوج وما وراءهم إلى البحر من هذه المملكة . وأما **أرض الهند** : فإن شرقيها بحر فارس، وغربيها وجنوبيها بلاد الإسلام ، وشماليها مملكة الصين ، فهذه حدود هذه الممالك التي ذكرناها .

وأما **البحار** : فإن أعظمها بحر فارس وبحر الروم ، وهما خليجان متقابلان يأخذان من البحر المحيط . وأعظمها طولاً وعرضاً **بحر فارس** : والذي ينتهي إليه بحر فارس من الأرض من حد الصين إلى القلزم ، فاذا قطعت من القلزم إلى الصين على خط مستقيم كان مقداره مائتي مرحلة . وذلك أنك إذا قطعت من القلزم إلى أرض العراق في البرية كان نحواً من شهر ، ومن العراق إلى نهر بلخ نحواً من شهرين ، ومن نهر بلخ إلى آخر الإسلام في حدّ فرغانة نيفاً وعشرين مرحلة ، ومن هناك إلى أن تقطع أرض الخزلجية كلها فتدخل في عمل التغزغز نيف وثلاثون مرحلة ، ومن هذا المكان إلى البحر من آخر عمل الصين نحو من

شهرين . فأما من أراد قطع هذه المسافة من القلزم إلى الصين في البحر طالت المسافة عليه ، لكثرة المعاطف والتواء الطرق في هذا البحر . وأما **بحر الروم**: فإنه يأخذ من البحر المحيط في الخليج الذي بين المغرب وأرض الأندلس حتى ينتهي إلى الثغور الشامية ، ومقداره في المسافة نحو من سبعة أشهر . وهو أحسن استقامة وساتواء من بحر فارس ، وذلك أنك إذا أخذت من فم هذا الخليج أدّتك ريح واحدة إلى آخر هذا البحر . وبين **بحر القلزم** ـ الذي هو لسان بحر فارس : وبين بحر الروم على سمت الفرما أربع مراحل ، غير أن بحر الروم يجاوز الفرما إلى الثغور بنيف وعشرين مرحلة . . . .

. . . وأما جنوبي الأرض من بلاد السودان فإن **بلد السودان**: الذي في أقصى المغرب على البحر المحيط بلد مُكَثَّف ، ليس بينه وبين شيء من الممالك اتصال ، غير أن حدّاً له ينتهي إلى البحر المحيط ، وحدّاً له إلى بريّة بينه وبين أرض المغرب وحدّاً له بريّة بينه وبين أرض مصر على ظهر الواحات ، وحدّاً له ينتهي إلى البريّة التي قلنا إنّه لا يثبت فيها عمارة لشدة الحرّ ، وبلغني أن طول أرضهم نحو من سبعمائة فرسخ في نحوها ، غير أنها من البحر إلى ظهر الواحات أطول من عرضها . وأما **أرض النوبة** :فإن حدّاً لها ينتهي إلى أرض مصر ، وحدّاً لها إلى هذه البريّة التي بين أرض السودان ومصر ، وحدّاً لها إلى أرض البجة وبراري بينها وبين القلزم ، وحدّاً لها إلى هذه البريّة التي لا تسلك . وأما **أرض البجة**: فإن ديارهم صغيرة، وهي ما بين الحبشة والنوبة، وهذه البريّة التي لا تُسلك. وأما **الحبشة**: فإنها على بحر القلزم ، وهو بحر فارس ، فينتهي حدٌّ لها إلى بلاد الزنج وحدٌّ لها إلى البريّة التي بين النوبة وبحر القلزم ، وحدٌّ لها إلى البجة والبريّة التي لا تُسلك . وأما **أرض الزنج**: فإنها أطول من أرض السودان ولا تتصل بمملكة غير الحبشة ، وهي بحذاء اليمن وفارس وكرمان إلى أن تحاذي أرض الهند . وأما **أرض الهند**: فإن طولها من عمل مكران في أرض المنصورة والبدهة وسائر بلد السند إلى أن تنتهي إلى قنوج ، ثم تجوزه إلى أرض التبت نحو من أربعة أشهر ، وعرضها من بحر فارس على أرض قنوج نحو ثلاثة أشهر .

وأما **مملكة الإسلام**: فإن طولها من حدّ فرغانة حتى تقطع خراسان والجبال

والعراق وديار العرب إلى سواحل اليمن نحو من خمسة أشهر ، وعرضها من بلد الروم حتى تقطع الشام والجزيرة والعراق وفارس وكرمان إلى أرض المنصورة على شط بحر فارس نحو من أربعة أشهر ، وإنما تركنا أن نذكر في طول الإسلام حدّ المغرب إلى الأندلس لأنها مثل الكُمّ في الثوب . وليس في شرقي المغرب ولا غربيها إسلام ، لأنك إذا جاوزت مصر في أرض المغرب كان جنوبي المغرب بلاد السودان ، وشمالي المغرب بحر الروم ثم أرض الروم . ولو صَلُح أن يجعل طول الإسلام من فرغانة إلى أرض الأندلس فإنه مسيرة ثلاثمائة وعشر مراحل ، لأن من أقصى فرغانة إلى وادي بلخ نيفاً وعشرين مرحلة ، ومن وادي بلخ إلى العراق نحواً من ستين مرحلة ، ومن العراق إلى مصر نحواً من خمسين مرحلة ، وقد بيَّنَّا في مسافات المغرب أن من مصر إلى أقصاه مائة وثمانين مرحلة . وقصدْت في كتابي هذا تفصيل بلاد الإسلام إقليماً إقليماً ، حتى يعرف موقع كل إقليم من مكانه وما يجاوره من سائر الأقاليم . ولم تتسع هذه الصورة التي جمعت سائر الأقاليم لما يستحقه كل إقليم في صورته ، ومن مقدار الطول والعرض والاستدارة والتربيع والتثليث وما يكون عليه أشكالها . غير أنّا بيَّنَا لكل إقليم مكاناً يعرف به موضعه ، وما يجاوره من سائر الأقاليم ، ثم أفردنا لكل إقليم منها صورة على حدة ، فبيّنا فيها شكل ذلك الإقليم وما يقع فيه من المدن ، وسائر ما يُحتاج إلى علمه[1] .

ديَـار العـرب :

وابتدأتُ بديار العرب لأن القبلة بها ومكة فيها وهي أم القرى ، وبلد العرب وأوطانهم التي لم يشركهم في سكناها غيرهم ، والذي يحيط بها بحر فارس من عبّادان ، وهو مصب ماء دجلة في البحر ، فيمتد على البحرين حتى ينتهي إلى عُمان ، ثم يعطف على سواحل مَهْرة وحضرمَوْت وعَدَن ، حتى ينتهي على سواحل اليمن إلى جُدَّة ثم يمتد على البحار وَمَدْيَن حتى ينتهي إلى أَيْلَة ، وثمَّ قد انتهى حينئذ حدّ ديار العرب من هذا البحر ، وهذا المكان من البحر لسان يعرف ببحر

---

(١) كتاب الإسطخري : المسالك والممالك للأصطخري ـ بتحقيق الدكتور محمد جابر الحيني ـ طبعة وزارة الثقافة والارشاد ١٩٦١ ص ١٥ : ١٩ .

القُلْزُم ، ينتهي إلى تاران وجُبَيْلات[1] إلى القلزم فينقطع ، فهذا هو شرقي ديار العرب وجنوبيها وشيء من غربيها ، ثم يمتد عليها من أيلة إلى مدينة قوم لوط والبحيرة المنتنة التي تعرف ببحيرة زُغَر ، إلى الشراة والبلقاء وهي من عمل فلسطين ، وأَذْرِعات وحَوْران والبَثَنِيَّة والغوطة ونواحي بَعْلَبك وذلك من عمل دِمَشق وتدمُرُ وَسَلَيْمَة وهما من عمل حِمْص ، ثم الخُناصرة وبَالِس وهما من عمل قِنَّسْرِين ، وقد انتهينا إلى الفرات ، ثم يمتد الفرات على ديار العرب حتى ينتهي إلى الرَّقة وَقَرْقِيسِيَا والرَّحْبَة والدَّالية وعَانَة والحديثة وهيت والأنبار إلى الكوفة ومستفرغ مياه الفرات إلى البطائح ، ثم تمتد ديار العرب على نواحي الكوفة والحيرة على الخَوَرْنَق وعلى سواد الكوفة إلى حد واسط ، فتصاقب ما قارب دجلة عند واسط مقدار مرحلة ، ثم تمتد على سواد البصرة وبطائحها حتى تنتهي إلى عبّادان ، فهذا الذي يحيط بديار العرب . فما كان من عبّادان إلى أيْلَة فإنه بحر فارس[2] ، ويشتمل على نحو ثلاثة أرباع ديار العرب ، وهو الحد الشرقي والجنوبي وبعض الغربي ، وما بقي من الحد الغربي من أَيْلة إلى بالس فمن الشام ، وما كان من بالس إلى عَبّادان فهو الحد الشمالي ، فمن بالس إلى أن تجاوز الأنبار من حدّ الجزيرة ، ومن الأنبار إلى عبّادان من حد العراق . ويتصل بأرض العرب بناحية أيلة برّية تعرف بنية بني اسرائيل وهي برّية وإن كانت متصلة بديار العرب فليست من ديارهم ، وإنما هي برية بين أرض العمالقة واليُونَانِيَّة وأرض القبط ، وليس للعرب بها ماء ولا مرعى ، فلذلك لم ندخلها في ديارهم ، وقد سكن طوائف من العرب من ربيعة ومضر الجزيرة حتى صارت لهم دياراً ومراعي ، فلم نذكر الجزيرة في ديار العرب ، لأن نزولهم بها - وهي ديار فارس والروم - في اضعاف قوى معمورة ومدن لها أعمال عريضة ، فنزلوا على حكم فارس والروم ، حتى إن بعضهم تنصّر ودان بدين الروم مثل تغلب من ربيعة بأرض الجزيرة ، وغسّان وَبَهْراء وَتَنُوخ من اليمن بأرض الشام .

---

(١) عند ابن حوقل : جبيلان ، وفي صفة جزيرة العرب للهمداني ص ١٢٧ (ط . القاهرة ١٩٥٣) : جبلات .

(٢) على اعتبار أن بحر القلزم (البحر الأحمر) امتداد لبحر فارس حول ديار العرب ، وسيتحدث المؤلف بعد ذلك في باب مستقل عن بحر فارس ويسمى المياه بأسمائها .

وديار العرب هي الحجاز ، الذي يشتمل على مكة والمدينة واليمامة ومخاليفها ونجد الحجاز ، المتصل بأرض البحرين وبادية العراق وبادية الجزيرة وبادية الشام ، واليمن المشتملة على تهامة ، ونجد اليمن وعُمَان ومَهْرة وحَضْرَمَوت وبلاد صنعاء وعدن وسائر مخاليف اليمن ، فما كان من حدّ السِّرَّيْن حتى ينتهي إلى ناحية يَلَمْلَم ، ثم على ظهر الطائف ممتداً على نجد اليمن إلى بحر فارس مشرقاً فمن اليمن ، ويكون ذلك نحو الثلثين من ديار العرب ، وما كان من حد السرّين على بحر فارس إلى قرب مَدْيَن ، راجعاً في حدّ المشرق على الحِجْر إلى جبلي طيّيء ، ممتداً على ظهر اليمامة إلى بحر فارس فمن الحجاز ، وما كان من حدّ اليمامة إلى قرب المدينة ، راجعاً على بادية البصرة حتى يمتد على البحرين إلى البحر فمن نجد ، وما كان من حدّ عبّادان إلى الأنبار مواجهاً لنجد والحجاز ، على أسد وطيىء وتميم وسائر قبائل مضر فمن بادية العراق ، وما كان من حدّ الأنبار إلى بالس مواجهاً لبادية الشام على أرض تيماء وبريّة خُسَاف إلى قرب وادي القرى والحجْر فمن بادية الجزيرة ، وما كان من بالس إلى أيلة مواجهاً للحجاز على بحر فارس إلى ناحية مدين ، معارضاً لأرض تبوك حتى يتصل بديار طيّيء فمن بادية الشام . على أن من العلماء بتقسيم هذه الديار من زعم أن المدينة من نجد لقربها منها ، وأن مكة من تهامة اليمن لقربها منها ، وأنا بمشيئة الله وعونه سأذكر ما انتهى إليه علمي ، من مدنها وما تشتمل عليه المدن مما يحتاج إلى علمه ، والمشاهير من ديار العرب بها وجبالها ورمالها ، وجوامع من المسافات المسلوكة بها . ولا نعلم بأرض العرب نهراً ولا بحراً يحمل سفينة ، لأن البحيرة المنتنة التي تعرف بزغر ـ وإن كانت مصاقبة للبادية فليست منها ، ومجمع الماء الذي بأرض اليمن في ديار سبأ ، إنما كان موضع مسيل ماء بني في وجهه سدّ ، فكان يجتمع فيه مياهٌ كثيرة يستعملونها في القرى والمزارع ، حتى كفروا بعد أن كان الله جعل لهم عمارات ـ قرى متصلة إلى الشام فسلّط الله عزّ وجلّ على ذلك الماء آفة فكان لا يمسك ماءً ، وهو قوله تعالى : ﴿ وَجَعَلْنا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ القُرَى التي بَارَكْنا فيها ﴾[1] الى قوله : ﴿ ومَزَّقْنَاهم كُلَّ مُمَزَّق ﴾[2] فبطل ذلك الماء إلى يومنا هذا ، وأما

(1) الآية ١٨ : سورة سبأ .

(2) الآية ١٩ : سورة سبأ .

الجداول والعيون والسواني والآبار فإنها كثيرة .

ونبتدىء من مدن ديار العرب **بمكة** شرّفها الله ، وهي مدينة فيما بين شعاب الجبال ، وطول مكة من المَعْلاة إلى المسفلة نحو ميلين ، وهو من حدّ الجنوب إلى الشمال ، ومن أسفل جياد إلى ظهر قُعَيْقِعَان نحو الثلثين من هذا ، وأبنيتها حجارة ، والمسجد في نحو الوسط منها ، والكعبة في وسط المسجد ، وباب الكعبة مرتفع عن الأرض نحو قامة وهو مصراع واحد ، وأرض البيت مرتفعة عن الأرض مع الباب ، والباب بحذاء قبّة زمزم ، والمقام بقرب زمزم على خط محاذٍ للباب ، وبين يدي الكعبة مما يلي المغرب حائط مبني مدوّر ، وهو من البيت إلاّ أنه لم يدخل فيه ، وهو الحِجْر ، والطواف يحيط به وبالبيت ، وينتهي إلى هذا الحجْر من البيت ركنان ، أحدهما يعرف بالركن العراقي والآخر بالركن الشامي ، والركنان الآخران أحدهما عند الباب ، والحجر الأسود فيه على أقل من قامة ، والركن الآخر يعرف باليماني ، وسقاية الحاج - التي تعرف بسقاية العباس - على ظهر زمزم ، وزمزم فيما بينها وبين البيت ، ودار الندوة من المسجد الحرام في غربيّه ، وهي خلف دار الإمارة مشرعة إلى المسجد ، وهو مسجد قد جمع إلى المسجد الحرام وكان في الجاهلية مجتمعاً لقريش ، والصّفا مكان مرتفع من جبل أبي قُبَيْس ، وبينها وبين المسجد الحرام عرض الوادي الذي هو طريق وسوق ، ومن وقف على الصفا كان بحذاء الحجر الأسود ، والمَسْعَى ما بين الصفا والمَرْوَة ، والمروة حجر من جبل قعيقعان ، ومن وقف عليها كان بحذاء الركن العراقي ، إلا أن الأبنية قد سترت ذلك الركن عن الرؤ ية ، وأبو قُبَيْس هو الجبل المشرف على الكعبة من شرقيّها ، وقعيقعان هو الجبل الذي من غربي الكعبة ، وأبو قبيس أعلى وأكبر منه ، ويقال إن حجارة البيت من قعيقعان . **ومنى**(١) على طريق عَرَفة من مكة ، وبينها وبين مكة ثلاثة أميال ، ومِنى شِعب طوله نحو ميلين وعرضه يسير ، وبها أبنية كثيرة لأهل كل بلد من بلدان الإسلام ، ومسجد الخَيْف في أقل من الوسط مما يلي مكة ، وجَمْرة العَقَبة في آخر مِنى مما يلي مكة ،

---

(١) قال الهمداني في صفة جزيرة العرب ص ١٧٥ (منى بمكة غير منونة من منى الأديم عطنة ومنى منون من ديار غنى قريب من طخفة) . وذكر عدم تنوين منى مكة في مواضع مختلفة من هذا الكتاب .

وليست العقبة التي تنسب إليها الجمرة من مِنى ، والجمرة الأولى والوسطى هما جميعاً فوق مسجد الخيف إلى ما يلي مكة . **والمُزْدَلِفة** مبيت للحاجّ ومجمع للصلاة إذا صدروا من عَرَفات ، وهو مكان بين بطن مُحَسِّر والمأزِمَيْن ، وأما بطن مُحَسِّر فهو واد بين مِنَى والمزدلفة ، وليس من مِنَى ولا من المزدلفة . وأما **المأزمَان** فهو شِعب بين جبلين يفضي آخره إلى بطن عُرَنَة ، وهو وادٍ بين المأزمين وبين عَرَفَة ، وليس من عرفة . **وَعَرَفَة** ما بين وادي عُرَنَة إلى حائط بني عامر إلى من أقبل على الصَّخَرات ، التي يكون بها موقف الإمام وعلى طريق عقبة[1] . وحائط بني عامر[2] نخيل عند عرفة ، وبقربه المسجد الذي يجمع فيه الإمام بين الصلاتين الظهر والعصر ، وهو حائط نخيل وبه عين ، وينسب إلى عبد الله بن عامر بن كريز ، وليس عرفات من الحرم ، وإنما حدّ الحرم إلى المأزمين ، فإذا جزتَهما إلى العلمين المضروبين فما وراء العلمين من الحلّ ، وكذلك التَّنْعيم الذي يعرف بمسجد عائشة ليس من الحرم والحرم دونه ، وحدّ الحرم نحو عشرة أميال في مسيرة يوم ، وعلى الحرم كله منار مضروب يتميّز به من غيره . وليس بمكة ماء جارٍ ، إلا شيء بلغني بعد خروجي عنها أنه أُجري إليها ، من عين كان عمل فيها بعض الولاة ، فاستتم في أيام المقتدر أمير المؤمنين ، ومياههم من السماء وليست لهم آبار تشرب ، وأطيبها بئر زمزم ، ولا يمكن الإدمان على شربه ، وليس بجميع مكة ـ فيما علمته ـ شجر مثمر إلا شجر البادية ، فإذا جزت الحرم فهناك عيون وآبار وحوائط كثيرة وأودية ذات خضر ومزارع ونخيل ، وأما الحرم فلم أر ولم أسمع أن به شجراً مثمراً ، إلا نخيلات رأيتها بفخّ ونخيلات يسيرة متفرقة . وأما **ثَبِير** فهو جبل مشرف يُرَى من مِنَى والمزدلفة ، وكانت الجاهلية لا تدفع من المزدلفة إلا بعد طلوع الشمس إذا أشرقت على ثبير ، وبالمزدلفة المَشْعَر الحرام ، وهو مصلى

---

(١) في م : حصن وكذلك في المخطوطتين ب ، ج وفي ابن حوقل ص ٢٩ ط . سنة ١٩٣٨ ، وبالرجوع إلى معجم البلدان لياقوت نجده يذكر حضن على أنها جبل وفي موضع آخر ، والظاهر أن الكلمة محرفة والتصحيح عن ابن رسته في الأعلاق النفيسة ص ٥٥ قال [وذرع الطريق ـ طريق العقبة ـ من العلم الذي على الجدار إلى العلم الآخر الذي بحذائه سبع وستون ذراعاً . . .] ـ وهو الطريق الذي يعنيه الإصطخري .

(٢) يقول ياقوت : إنه بستان ابن معمر ونسبته إلى عبد الله بن عامر بن كريز غير صحيحة (راجع بستان ابن معمر في معجم البلدان) .

الإمام يُصلي به المغرب والعشاء والصبح . **والحُدَيْبِيَة** بعضها في الحلّ وبعضها في الحرم ، وهو مكان صدّ فيه المشركون رسول الله ﷺ عن المسجد الحرام ، وهو أبعد الحلّ إلى البيت ، وليس هو في طول الحرم ولا في عرضه إلا أنّه في مثل الزاوية للحرم فلذلك صار بينها وبين المسجد أكثر من يوم .

وأما **المدينة** فهي أقل من نصف مكة ، وهي في حرّة سبخة الأرض ، ولها نخيل كثيرة ، ومياه نخيلهم وزروعهم من الآبار ، يستقون منها العبيد ، وعليها سور ، والمسجد في نحو من وسطها ، وقبر النبي ﷺ من المسجد في شرقيه قريباً من القبلة وهو الجدار الشرقي من المسجد ، وهو بيت مرتفع ليس بينه وبين سقف المسجد إلا فرجة ، وهو مسدود لا باب له ، وفيه قبر رسول الله ﷺ وقبر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ، والمنبر الذي كان يخطب عليه رسول الله ﷺ غُشّي بمنبر آخر، والروضة أمام المنبر بينه وبين القبر . **ومُصَلّى رسول الله** الذي كان يصلّي فيه الأعياد في غربي المدينة داخل الباب . **وبقيع الغَرْقَد** خارج باب البَقِيع في شرقي المدينة . **وقُبَاء** خارج المدينة على نحوٍ من ميلين إلى ما يلي القبلة ، وهو مجمع بيوت للأنصار يشبه القرية ؛ وأُحُد جبل في شمالي المدينة ، وهو أقرب الجبال إليها على مقدار فرسخين ، وبقربها مزارع فيها ضياع لأهل المدينة توازي[1] العقيق فيما بينها وبين الفُرْع . **والفُرْع** من المدينة على أربعة أيام في جنوبيّها ، وبها مسجد جامع ، غير أن أكثر هذه الضياع خراب ، وكذلك حوالي المدينة ضياع كثيرة وأكثرها خراب ، والعقيق وادٍ من المدينة في قبليها على أربعة أميال في طريق مكة ، وأعذب مياه تلك الناحية آبار العقيق .

وأما **اليمامة** فإنّ مدينتها دون مدينة الرسول ، وهي أكثر تمراً ونخلاً من المدينة ومن سائر الحجاز ، وأما البحرين فإنها من ناحية نجد ، ومدينتها **هجَر** وهي أكثر تموراً ، إلا أنها ليست من الحجاز ، وهي على شط بحر فارس ، وهي ديار القرامطة ، ولها قرى كثيرة وقبائل من مضر ذوو عدد قد احتفوّها . وليس بالحجاز مدينة بعد مكة والمدينة أكبر من اليمامة ، ويليها في الكبر **وادي القُرَى** ، وهي ذات

---

(١) في المخطوطتين ب ، ج : بوادي .

نخيل كثيرة وعيون . **والجار** فرضة المدينة وهي على ثلاث مراحل من المدينة على شط البحر ، وهي أصغر من جُدَّة ، **وجُدّة** فرضة أهل مكة على مرحلتين منها على شط البحر ، وهي عامرة كثيرة التجارات والأموال ، ليس بالحجاز بعد مكة أكثر مالاً وتجارة منها ، وقوام تجارتها بالفُرْس .

والطائف مدينة صغيرة نحو وادي القُرى ، إلا أن أكثر ثمارها الزبيب ، وهي طيبة الهواء وأكثر فواكه مكة منها ، وهي على ظهر غَزْوَانَ . وبغزوان ديار بني سعد وسائر قبائل هُذَيْل ، وليس بالحجاز - فيما علمته - مكان هو أبرد من رأس هذا الجبل ، ولذلك اعتدل هواء الطائف ، وبلغني أنه ربما جمد الماء في ذروة هذا الجبل ، وليس بالحجاز مكان يجمد فيه الماء سوى هذا الموضع فيما علمته .

والحِجْر قرية صغيرة قليلة السكان ، وهي من وادي القرى على يوم بين جبال ، وبها كانت ديار ثمود ، الذين قال الله فيهم : ﴿ وثَمُودَ الذين جَابُوا الصَّخْرَ بالوادِ ﴾[1] ورأيت تلك الجبال ونحتهم ، الذين قال الله عنهم : ﴿ وَتَنْحِتُون من الجبالِ بُيُوتاً فَارِهين ﴾[2] ، ورأيتها بيوتاً مثل بيوتنا في أضعاف جبال ، وتسمى تلك الجبال الأثَالِب ، وهي جبال في العيان متصلة ، حتى إذا توسَّطْتَها رأيت كل قطعة منها قائمة بنفسها ، يطوف بكل قطعة منها الطائف ، وحواليها رمل لا يكاد يرتقي إلى ذروة كل قطعة منها أحد إلا بمشقة شديدة ، وبها بئر ثمود التي قال الله في الناقة : ﴿ لها شِرْبٌ ولَكُمْ شِرْبُ يومٍ مَعْلُوم ﴾[3] .

وتَبُوك بين الحِجْر وبين أول الشام على أربع مراحل نحو نصف طريق الشام ، وهو حصن به عين ونخيل ، وحائط ينسب إلى رسول الله ﷺ ، ويقال إنّ أصحاب الأيكة الذين بُعث إليهم شُعَيْب كانوا بها ، ولم يكن شعيب منهم ، وإنما كان من مَدْيَن . **ومَدْيَن** على بحر القلزم محاذية لتبوك على نحو من ست مراحل ، وهي أكبر من تبوك ، وبها البئر التي استقى منها موسى عليه السلام لسائمة شعيب ، ورأيت هذه البئر مغطاة قد بُني عليها بيت ، وماء أهلها من عين تجري لهم ، ومدين اسم القبيلة التي كان منها شعيب ، وإنما سميت القرية بهم ، ألا

---

(١) الآية ٩ : سورة الفجر . (٢) الآية ١٤٩ : سورة الشعراء . (٣) الآية ١٥٥ : سورة الشعراء .

ترى أنّ الله يقول : ﴿ وإلى مَدْيَن أَخَاهُمْ شُعَيْباً ﴾[1] . وأما **الجُحْفَةُ** فإنها منزل عامر ، وبينها وبين البحر نحو من ميلين ، وهي في الكبر ودوام العمارة نحو من فَيْد ، وليس بين المدينة ومكة منزل يستقل بالعمارة والأهل جميع السنة إلا الجُحْفَة ، ولا بين المدينة والعراق مكان يستقل بالعمارة والأهل جميع السنة مثل فَيْد . **وفَيْد** في ديار طيّىء ، وجبلا طيء منها على مسيرة يومين[2] ، وفيها نخيل وزرع قليل لطيء وبها ماء قليل ، يسكنها بادية من طيء ، ينتقلون عنها في بعض السنة للمراعي . **وجَبَلَة** حصن في آخر وادي سِتَارة ، ووادي سِتَّارة بين بطن مُرّ وعُسْفان عن يسار الذاهب إلى مكة ، وطول هذا الوادي نحو من يومين ، لا يكون الإنسان منه في مكان من بطن هذا الوادي لا يرى فيه نخلاً ، وعلى ظهر هذا الوادي وادٍ مثل هذا يعرف بِسَايَةَ وآخر يُعرف بالسائرة ، وبجبلة كانت وقعة لبني تميم في بكر بن وائل ، وفي جُرْف منها قيل هلك لَقِيط بن زُرَارَة أخو حاجب .

خَيْبَر حصن ذات نخيل كثيرة وزروع . **ويَنْبُع** حصن بها نخيل وماء وزروع ، وبها وقوف لعلي بن أبي طالب عليه السلام يتولاها أولاده . **والعِيصُ** حصن صغير بين ينبع والمَرْوَة. **والعُشَيرة** حصن صغير بين ينبع والمَرْوَة، تُفَضّل تمورها على سائر تمور الحجاز ، إلا الصَّيْحَاني بخيبر والبُرْدي والعَجْوَة بالمدينة . وبقرب ينبع **جبل رَضْوَي** ، وهو جبل منيف ذو شعاب وأودية ، ورأيته من ينبع أخضر ، وأخبرني من طاف في شعابه أن به مياهاً كثيرة وأشجاراً ، وهو الجبل الذي زعم طائفة يعرفون بالكيسانية ، أن محمد بن الحنفية بن علي بن أبي طالب حي مقيم به ، ومن رضوى يحمل حجر المِسَنّ إلى سائر الآفاق ، وبقربه فيما بينه وبين ديار جهينة وبَلِيّ وساحل البحر ديار للحَسَنِيّين ، حزرت بيوت الشعر التي يسكنونها نحواً من سبعمائة بيت وهم بادية مثل الأعراب ، ينتقلون في المراعي والمياه انتقال الأعراب ، لا تُمَيِّز بينهم في خَلْق ولا خُلُق ، وتتصل ديارهم مما يلي المشرق بودَّان . **وودَّان** هذه من الجُحْفَة على مرحلة ، وبينها وبين الأبْواء ـ التي هي على طريق الحاج في غربيّها ـ ستة أميال ، وبها كان في أيام مقامي بها رئيس الجعفريين ، أعني أولاد جعفر بن أبي طالب ، ولهم بالفُرْع والسَّائِرة ضياع كثيرة

(١) الآية ٨٥ : سورة الأعراف ، الآية ٨٤ : سورة هود . (٢) تضيف المخطوطتان ب ، ج : على مسيرة يومين من فيد .

وعشيرة وأتباع ، وبينهم وبين الحَسَنِيّين حروب ودماء ، حتى استولت طائفة من اليمن يعرفون ببني حرب على ضياعهم ، فصاروا حزباً لهم فضعفوا . **وتيماء** حصن أعمر من تبوك وهي في شمالي تبوك ، وبها نخيل وهي ممتار البادية ، وبينها وبين أول الشام ثلاثة أيام ، ولا أعلم فيما بين العراق واليمن والشام مكاناً إلا هو في ديار طائفة من العرب ، ينتجعونه في مراعيهم ومياههم ، إلا أن يكون بين اليمامة والبحرين وبين عمان من وراء عبد القيس برية خالية من الآبار والسكان والمراعي ، قفرة لا تسلك ولا تسكن . فأما ما بين القادسية إلى الشُّقُوق ـ في الطول وفي العرض من قرب السَّمَاوَة إلى حدّ بادية البصرة ـ فسكانها قبائل من بني أسد ، فإذا جزتَ الشقوق فأنت في ديار طيّء ، إلى أن تجاوز معدن النُّقْرَة في الطول وفي العرض من وراء جبلي طيّء ، محاذياً لوادي القرى ، إلى أن تَتَّصل بحدود نجد من اليمامة والبحرين ، ثم إذا جزت المعدن عن يسار المدينة فأنت في سُلَيْم ، وإذا جزته عن يمين المدينة فأنت في جُهَيْنة ، وفيما بين مكة والمدينة بكر ابن وائل في قبائل من مضر من الحَسَنِيّين والجعفريين وقبائل من مضر ، وأما نواحي مكة فإن الغالب على نواحيها مما يلي المشرق بنو هلال[1] وبنو سعد في قبائل من هذيل ، وفي غربيّها مُدْلج وغيرها من قبائل مضر . وأما **بادية البصرة** فإنها أكثر هذه البوادي أحياء وقبائل ، وأكثرها تميم حتى يتصلوا بالبحرين واليمامة ، ثم من ورائهم عبد القيس ؛ وأما **بادية الجزيرة** فإن بها أحياء من ربيعة واليمن ، وأكثرهم كلب اليمن ، وفي قبيلة منهم يعرفون ببني العُلَيْص خرج صاحب الشام ، الذي فلّ جيوش مصر وأوقع بأهل الشام ، حتى قصده المكتفي بنفسه إلى الرَّقّة فأخذه ، وبادية السماوة من دُومةِ الجَنْدَل إلى عين التمر ، وبريّة خساف من بادية الجزيرة ، وبريّة خساف فيما بين الرقة وبالس عن يسار الذاهب إلى الشام . **وصِفّين** أرض من هذه البادية بقرب الفرات ما بين الرقة وبالس ، وهو الموضع الذي كانت به حرب معاوية وعليّ صلوات الله عليه ، والحرب تنسب إليها ، ورأيت هذا الموضع من بُعْد ، وأخبرني من رأى به قبر عَمّار بن ياسر رضي الله عنه ، وبيت المال الذي كان يجمع فيه الفيء لعلي بن أبي طالب صلوات الله عليه .

---

(١) في نسختي المخطوطة ب ، ج : بنو هذيل .

وأما **بادية الشام** فإنها ديار لفَزَارَة ولَخْم وجُذَام وبَلِيّ وقبائل مختلطة من اليمن وربيعة ومضر ، وأكثرها يَمَن ، والرمل المذكور بالحجاز هو الرمل الذي عرضه من الشقوق إلى الأجْفُر ، وطوله من وراء جَبَلَيْ طيّء إلى أن يتّصل مشرقاً بالبحر ، وهو رمل أصفر ليّن اللمس ، يكاد بعضه يحكي الغبار .

وأما **تهامة** فإنّها قطعة من اليمن وهي جبال مشتبكة ، أولها مشرف على بحر القلزم ، مما يلي غربيّها ، وشرقيّها بناحية صَعْدَة وجُرَش ونَجْرَان ، وشماليّها حدود مكة ، وجنوبيها من صنعاء على نحو من عشر مراحل ، وقد صورتُ جبال تهامة في صورة ديار العرب . **وبلاد خَيْوان** تشتمل على قرى ومزارع ومياه معمورة بأهلها ، وهي مفترشة وبها أصناف من قبائل اليمن ،**ونَجْرَان وجُرَش** مدينتان متقاربتان في الكبر بهما نخيل ، ويشتملان على أحياء من اليمن كثيرة . **وصَعْدَة** أكبر وأعمر منهما ، وبها يتخذ ما كان يتخذ بصنعاء من الأدم ، ويُتّخذ بنجران وجُرَش والطائف أدم كثير ، غير أن أكثر ذلك يرتفع من صَعْدة ، وبها مجتمع التجار والأموال ، والحسنيّ المعروف بالزيدي بها مقيم . وليس بجميع اليمن مدينة أكبر ولا أكثر أهلاً ومرافق من **صنعاء** ، وبلغني أنها من اعتدال الهواء بحيث لا يتحوّل الإنسان عن مكان واحد شتاءً وصيفاً عمره ، وتتقارب بها ساعات الشتاء والصيف ، وبها كانت ديار ملوك اليمن فيما تقدّم ، وبها بناء عظيم قد خرب ، فهو تلّ عظيم يعرف بغُمْدان كان قصراً لملوك اليمن ، وليس باليمن بناء أرفع منه . **والمُذَيْخِرَة** جبل للجعفري ، بلغني أن أعلاه نحو عشرين فرسخاً ، فيها مزارع ومياه ونباتها الوَرْس[1] ، وهو منيع لا يسلك إلا من طريق واحد حتى تغلب عليه القَرْمَطِيّ ، الذي كان خرج باليمن يعرف بمحمد بن الفضل ، وشِبَام جبل منيع جداً فيه قرى ومزارع وسكان كثيرة ، وهو مشهور من جبال اليمن . ويرتفع من اليمن العقيق والجزع ، وهما حجران إذا حُكّا خرج منهما الجزع والعقيق ، لأن وجه الحجر كالغشاء ، وبلغني أنهما يكونان في صحاري فيها حصى فيُلتقط من بين الحجارة . **وَعَدَن** مدينة صغيرة ، وإنّما شهرتها لأنها فرضة على البحر ، ينزلها السائرون في

---

(١) نبت أصفر يكون باليمن تُتخذ منه الحمرة للوجه ، وهو يستخدم في الصباغة أيضاً ، قال صاحب اللسان ورست الثوب صبغته بالورس (اللسان) .

البحر ، وبها معادن اللؤلؤ . وباليمن مدن كثيرة هي أكبر منها وليست بمشهورة . **وبلاد الإباضية بقرب خيوان** ، وهي أعمر بلاد تلك النواحي مخاليف ومزارع وأغزرها مياهاً. **وَحَضْرَمَوْت** في شرقي عدن بقرب البحر ، وبها رمال كثيرة تعرف بالأحْقَاف ، وحضرموت في نفسها مدينة صغيرة ولها أعمال عريضة ، وبها قبر هود النبي عليه السلام ، وبقربها بَلَهُوت بئر عميقة لا يكاد يستطيع أحد أن ينزل إلى قعرها . **وأما بلاد مَهْرَة فإن قصبتها تسمى الشِّحْر** ، وهي بلاد قفرة ألسنتهم مستعجمة جداً ، لا يكاد يوقف عليها ، وليس ببلادهم نخيل ولا زرع ، وإنما أموالهم الإبل ، وبها نجب من الإبل تُفَضل في السير على سائر النجب ، واللُّبان الذي يحمل إلى الآفاق من هناك ؛ وديارهم مفترشة ، وبلادهم بَوَادٍ نائية ، ويقال إنها من عمان .

وعُمَان مستقلة بأهلها ، وهي كثيرة النخيل والفواكه الجُرُميّة[1] من الموز والرمّان والنبق ونحو ذلك ، وقصبتها صُحَار وهي على البحر ، وبها متاجر البحر وقصد المراكب ، وهي أعمر مدينة بعمان وأكثرها مالاً . ولا تكاد تعرف على شاطىء بحر فارس بجميع بلاد الإسلام مدينة أكثر عمارة ومالاً من **صُحَار** ، وبها مدن كثيرة ، وبلغني أنّ حدود أعمالها نحو من ثلاثمائة فرسخ . وكان الغالب عليها الشراة ، إلى أن وقع بينهم وبين طائفة من بني سامة ابن لؤي ـ وهم من كبراء تلك النواحي ـ حروب ، فخرج منهم رجل يعرف بمحمد بن القاسم السامي إلى المعتضد فاستنجده ، فبعث معه بابن ثور ففتح عمان للمعتضد ، وأقام بها الخطبة له ، وانحاز الشراة إلى ناحية لهم تعرف **بنَزْوَة** ، وإلى يومنا هذا بها إمامهم وبقية ما لهم وجماعتهم . وعمان بلاد حارة جداً ، وبلغني أن بمكان منها بعيد عن البحر ربما وقع ثلج دقيق ، ولم أر أحداً شاهد ذلك إلا بالإبلاغ ، وبأرض سبأ من اليمن طوائف من حمير وكذلك بأرض حضرموت . وأما ديار هَمْدَان وأَشْعَر وكِنْدَة وخَوْلَانِ فإنّها مفترشة في أعراض اليمن ، وفي أضعافها مخاليف وزروع ، وبهَا بَوَادٍ وقرى

(١) الجرم = الحرّ فارسي معرّب والجمع جروم ، وأرض جرم توصف بالحرّ ، وفواكه الجروم هي فواكه المناطق الحارة . والجرم نقيض الصرد يقال هذه أرض جرم وتلك أرض صرد وهما دخيلان في الحرّ والبرد (راجع اللسان) .

تشتمل على بعض تهامة وبعض نجد اليمن من شرقي تهامة ، وهي قليلة الجبال مستوية البقاع ، ونجد اليمن غير نجد الحجاز ، غير أن جنوبي نجد الحجاز يتصل بشماليّ نجد اليمن ، وبين البحرين وبين عمان بريّة ممتنعة ؛ وباليمن قرود كثيرة ، بلغني أنها تكثر حتى لا تطاق إلا بجمع عظيم ، وإذا اجتمعت كان لها كبير تتبعه مثل اليعسوب للنحل ، وبها دابة تسمى العُذار ، بلغني أنها تطلب الإنسان فتقع عليه ، فإن أصابت منه ذلك تدوّد جوف الإنسان فانشق ، ويُحكى عن الغيلان بها من الأعجوبة ما لا أستجيز حكايته .

وأما **المسافات** بديار العرب فإنّ الذي يحيط بها : من عبّادان إلى البحرين نحو من خمسة عشر مرحلة ، ومن البحرين إلى عمان نحو من شهر ، ومن عمان إلى أرض مهرة نحو من شهر ، وإلى حضرموت من مهرة نحو من شهر ، ومن أقصى حضرموت إلى عدن نحو من شهر ، ومن عدن إلى جُدة نحو من شهر . ومن جدة إلى ساحل الجحفة نحو من خمس مراحل ، ومن ساحل الجحفة إلى الجار نحو من ثلاث مراحل ، ومن الجار إلى أيلة نحو من عشرين مرحلة ، ومن أيلة إلى بالس نحو من عشرين مرحلة ، ومن بالس إلى الكوفة نحو من عشرين مرحلة ، ومن الكوفة إلى البصرة نحو من اثني عشر مرحلة ، ومن البصرة إلى عبادان نحو من مرحلتين ، فهذا هو الدور الذي يحيط بها .

وأما طرقها : فإن من الكوفة إلى المدينة نحو من عشرين مرحلة ، ومن المدينة إلى مكة نحو عشرة مراحل ؛ وطريق الجادة من الكوفة إلى مكة أقصر من هذا الطريق بنحو من ثلاث مراحل ، إذا انتهى إلى معدن النقرة عدل عن المدينة ، حتى يخرج إلى معدن[1] بني سُلَيْم إلى ذات عِرْق حتى ينتهي إلى مكة . وأما طريق البصرة فهو إلى المدينة نحو من ثمانية عشر مرحلة ، ويلتقي مع طريق الكوفة بقرب معدن النُّقْرة ، وأما طريق البحرين إلى المدينة فنحو من خمسة عشر مرحلة ، وأما طريق الرَّقة إلى المدينة فنحو من عشرين مرحلة ، وكذلك من دمشق إلى المدينة نحو من عشرين مرحلة ، ومن فلسطين إلى المدينة نحو من عشرين

(١) مكان ـ تسكنه سُلَيم . قال الهمداني في صفة جزيرة العرب ص ١٣١ : المعدن معدن سليم وسليم تسكن شرقي المدينة .

مرحلة ، ومن مصر إلى المدينة على الساحل نحو من عشرين مرحلة .

ولم نفرد لمصر والمغرب طريقاً لأنه يلتقي بأيلة مع طريق أهل فلسطين ، فيصير الطريقان سُوًى ، وهو أول حد البادية ، وإنما يتفرق قبل دخول البادية ، ولأهل مصر وفلسطين إذا جاوزوا مَدْيَن طريقان : أحدهما إلى المدينة على بَدا وشَغْب ـ قرية بالبادية كان بنو مروان أقطعوها الزُّهري المحدّث وبها قبره ـ حتى ينتهي إلى المدينة على المَرْوة ، وطريق يمضي على ساحل البحر حتى يخرج بالجحفة ، فيجتمع بها طريق أهل العراق ودمشق وفلسطين ومصر ؛ وأما طريق البصرة والرقة ، فهما لا يُسلكان وقد تعطّلا ، وسائر الطرق مسلوكة ، ومن عدن إلى مكة نحو شهر ، ولها طريقان : إحداهما على ساحل البحر وهو أبعد ، والآخر يأخذ على صَنْعاء وصَعْدة وجُرَش ونَجْرَان والطائف حتى ينتهي إلى مكة ، ولهم طريق على البوادي وتهامة هو أقرب من هذين الطريقين ، إلاَّ أنَّه على أحياء اليمن ومخاليفها ، تسلكه الحواس[1] منهم . وأما أهل حضرموت ومهرة فإنّهم يقطعون عرض بلادهم حتى يتصلوا بالجادّة التي بين عدن وبين مكة ، والمسافة منهم إلى الاتصال بهذه الجادّة ما بين عشرين مرحلة إلى خمسين مرحلة . وأما طريق عُمان فهو طريق يصعب سلوكه في البرية ، لكثرة القفار بها وقلة السكان ، وإنما طريقهم في البحر إلى جُدة ، فإن سلكوا على السواحل من مهرة وحضرموت إلى عدن ـ أو إلى طريق عدن ـ بَعُد عليهم ، وقلّ ما يسلكونه ، وكذلك ما بين عُمان والبحرين فطريق شاق ، يصعب سلوكه لتمانع العرب فيما بينهم بها ، وأما ما بين البحرين وعبّادان فغير مسلوك وهو قفر ، والطريق فيها على البحر ، ومن البصرة إلى البحرين نحو من ثمانية عشر مرحلة في قبائل العرب ومياههم مسلوك عامر[2] ، غير أنه مخوف .

فهذه جوامع المسافات التي يحتاج إلى علمها ، فأما ما بين ديار العرب لقبائلها من المسافات فقلّ ما تقع الحاجة لغير أهل البادية إلى معرفتها[3] .

---

(١) الشجعان ، في المخطوطتين ب ، ج : الحراس .

(٢) في المخطوطتين ب ، ج : على بر .

(٣) الإصطخري : المسالك والممالك بتحقيق د . محمد جابر الحيني ـ وزارة الثقافة : القاهرة (سلسلة : تراثنا) ـ ١٩٦١ م ـ ص ٢٠ ـ ٢٨ .

في السيرة :

من السيرة النبوية لابن هشام المتوفى ٢١٨ هـ / ٨٣٢ م

قال ابن هشام :

وأنا إن شاء الله مبتدىء هذا الكتاب بذكر اسماعيل بن إبراهيم ، ومن ولد رسول الله ﷺ وآله وسلم من ولده ، وأولادهم لأصلابهم ، الأول فالأول ، من اسماعيل إلى رسول الله ﷺ ، وما يعرض من حديثهم . وتارك ذكر غيرهم من ولد اسماعيل على هذه الجهة للاختصار ، إلى حديث سيرة رسول الله ﷺ . وتارك بعض ما ذكره ابن إسحاق في هذا الكتاب ، مما ليس لرسول الله ﷺ فيه ذكر ، ولا نزل فيه من القرآن شيء ، وليس سبباً لشيء من هذا الكتاب ، ولا تفسيراً له ، ولا شاهداً عليه ـ لما ذكرت من الاختصار . وأشعاراً ذكرها لم أر أحداً من أهل العلم بالشعر يعرفها ، وأشياء بعضها يشنع الحديث به ، وبعضها يسوء بعض الناس ذكره ، وبعض لم يقرّ لنا البكّائي بروايته . ومستقصٍ إن شاء الله تعالى ما سوى ذلك منه بمبلغ الرواية له ، والعلم به[١] .

أخبار الرسول بعد هجرته إلى المدينة :

قال ابن إسحاق :

فأقام رسول الله ﷺ بالمدينة إذ قدمها شهر ربيع الأول إلى صفر من السنة الداخلة ، حتى بُني له فيها مسجده ومساكنه واستجمع له إسلام هذا الحيّ من الأنصار ، فلم يبق دار من دور الأنصار إلا أسلم أهلها ، إلا ما كان من خطمة وواقف ووائل وأميّة . . . فإنهم أقاموا على شركهم .

وكانت أول خطبة خطبها رسول الله ﷺ ـ فيما بلغني عن أبي سلمة بن عبد الرحمن ، نعوذ بالله أن نقول على رسول الله ﷺ ما لم يقل ـ أنه قام فيهم ، فحمد الله وأثنى عليه بما هو أهله ، ثم قال :

---

(١) من كتاب السيرة النبوية لابن هشام بتحقيق مصطفى السقا وآخرين ـ مطبعة محمد مصطفى البابي الحلبي : القاهرة جـ ١ ص ٤ .

أما بعد ، أيها الناس : فقدِّموا لأنفسكم ، تعلمُنَّ والله ليُصعقنّ أحدكم ثم ليدعنّ غنمه ليس لها راع ، ثم ليقولنّ له ربّه وليس له ترجمان ولا حاجب يحجبه دونه : ألم يأتِكَ رسولي فبلّغك ، وآتيتك مالاً وأفضلت عليك ، فما قدَّمت لنفسك ؟ فلينظرنّ يميناً وشمالاً فلا يرى شيئاً ، ثم لينظرنّ قدّامه فلا يرى غير جهنم . فمن استطاع أن يقي وجهه من النار ولو بشق من تمرة فليفعل ، ومن لم يجد فبكلمة طيبة ، فإن بها تُجزى الحسنة عشر أمثالها ، وإلى سبعمائة ضعف ، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

قال ابن اسحاق :

ثم خطب رسول الله ﷺ الناس مرة أخرى فقال :

إن الحمد لله ، أحمده وأستعينه ، نعوذ بالله من شرور أنفسنا ، وسيئات أعمالنا ، من يهده الله فلا مُضِلَّ له ، ومن يُضلل فلا هادي له ، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له . إن أحسن الحديث كتاب الله تبارك وتعالى ، قد أفلح من زيّنه الله في قلبه ، وأدخله في الإسلام بعد الكفر ، واختاره على ما سواه من أحاديث الناس ، إنه أحسن الحديث وأبلغه . أحِبُّوا ما أحبَّ الله ، أحِبُّوا الله من كل قلوبكم ، ولا تملُّوا كلام الله وذكره ، ولا تقس عنه قلوبكم ، فإنه من كلِّ ما يخلق الله يختار ويصطفي ، قد سماه الله خيرته من الأعمال ومصطفاه من العباد والصالح من الحديث ، ومن كل ما أوتي الناس الحلال والحرام ، فاعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً ، واتَّقوه حقَّ تقاته وأصدقوا الله صالح ما تقولون بأفواهكم ، وتحابُّوا بروح الله بينكم . إن الله يغضب أن يُنْكث عهده والسلام عليكم .

قال ابن اسحاق :

وكتب رسول الله ﷺ كتاباً بين المهاجرين والأنصار ، وادع فيه يهود وعاهدهم ، وأقرّهم على دينهم وأموالهم ، وشرط لهم ، واشترط عليهم :

« **بسم الله الرحمن الرحيم** ، هذا كتاب من محمد النبي ﷺ ، **بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم ، فلحق بهم ، وجاهد معهم ـ إنهم أمة واحدة من دون الناس : المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم ـ وهم يفدُون عانِيَهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين ، وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون**

معاقلهم الأولى ـ كلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين ، وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى ـ وكلّ طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين ، وبنو الحارث على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى ـ وكلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين ، وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى ـ وكلّ طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين ، وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى ـ وكلّ طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين ، وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى ـ وكلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين ، وبنو النبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى ـ وكلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين ، وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى ـ وكلّ طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين . وإن المؤمنين لا يتركون مفرحاً بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل .

قال ابن هشام : المفرح : المثقل بالدين والكثير العيال . قال الشاعر :

إذا أنت لم تبرح تؤدي أمانة ... وتحمل أخرى أفرحتك الودائع

وأن لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه ، وأنّ المؤمنين المتقين على من بغى منهم وابتغى دسيعة ظلم ، أو إثم ، أو عدوان ، أو فساد بين المؤمنين ، وأنّ أيديهم عليه جميعاً ، ولو كان ولد أحدهم . ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر ، ولا ينصر كافراً على مؤمن . وإن ذمة الله واحدة ، يُجير عليهم أدناهم ، وإنّ المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس . وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة ، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم .

وإن سلم المؤمنين واحدة ، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم .

وإن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً .

وإن المؤمنين يبيء بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله ، وإن

المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه ، وإنه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفساً ، ولا يحول دونه على مؤمن ، وإنه من اعتبط مؤمناً قتلاً عن بيِّنة فإنه قَوَدٌ به أن يرضي ولي المقتول ، وإن المؤمنين عليه كافة ، ولا يحلُّ لهم إلا قيام عليه .

وإنه لا يحلُّ لمؤمن أقرّ بما في هذه الصحيفة ، وآمن بالله واليوم الآخر ، أن ينصر محدثاً ولا يؤويه ، وأنه من نصره أو آواه ، فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ، ولا يُؤخذ منه صرف ولا عدل .

وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإنّ مردّه إلى الله عز وجل ، وإلى محمد صلى الله عليه وسلم .

وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين ، وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين : لليهود دينهم ، وللمسلمين دينهم ـ مواليهم وأنفسهم ، إلا من ظلم وإثم ، فإنه لا يوتغ إلا نفسه ، وأهل بيته . وإن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف ، وإن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف ، وإن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف ، وإن ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف ، وإن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف ، وإن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف ، إلا من ظلم وإثم ، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته . وإن جفنه بطن من ثعلبة كأنفسهم ، وإن لبني الشطيبة مثل ما ليهود بني عوف . وإن البر دون الإثم . وإن موالي ثعلبة كأنفسهم، وإن بطانة يهود كأنفسهم، وأنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد ﷺ . وإنه لا ينحجز على ثأر جرح ، وإنه من فتك فبنفسه فتك ، وأهل بيته ، إلا من ظلم . وإن الله على أبرّ هذا . وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم ، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة ، وإن بينهم النصح والنصيحة والبرّ دون الإثم ، وإنه لم يأثم امرؤ بحليفه ، وإن النصر للمظلوم ، وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين .

وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة .

وإن الجار كالنفس غير مضارّ ولا آثم ، وإنه لا تُجار حرمة إلا بإذن أهلها .

وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يُخاف فساده فإن

مردّه إلى الله عز وجل ، وإلى محمد رسول الله ﷺ ، وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبرّه .

وإنه لا تُجار قريش ولا من نصرها ، وإن بينهم النصر على من دهم يثرب ، وإذا دُعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه فإنهم يصالحونه ويلبسونه ، وإنهم إذا دُعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين ، إلا من حارب في الدين . على كلِّ أناس حصّتهم من جانبهم الذي قبلهم ، وإن يهود الأوس - مواليهم وأنفسهم - على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة .

قال ابن هشام : ويقال : مع البَرِّ المحسن من أهل هذه الصحيفة .

قال ابن إسحاق :

وإن البر دون الإثم ، لا يكسب كاسب إلا على نفسه ، وإن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبرّه ، وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم ، وإنه من خرج أمن ، ومن قعد أمن بالمدينة ، إلا من ظلم أو إثم . وإن الله جار لمن برّ واتقى ، ومحمد رسول الله ﷺ[1] .

---

(١) من كتاب السيرة النبوية لابن هشام بتحقيق مصطفى السقا وآخرين - مطبعة الحلبي : القاهرة جـ ٢ ص ١٤٥ وما بعدها .

في التاريخ العام
(من كتب الحوليات)

من تاريخ الطبري
(المتوفي ٣١٠ هـ / ٩٢٢ م)

قال أبو جعفر : وأنا ذاكر في كتابي هذا من ملوك كل زمان ، من (لدن) ابتدأ ربّنا جلّ جلاله خلق خلقه إلى حال فنائهم ، من انتهى إلينا خبره ممن ابتداه الله تعالى بآلائه ونعمه فشكر نعمه ، من رسول له مرسل ، أو ملك مُسلَّط ، أو خليفة مستخلف ، فزاده الى ما ابتدأه به من نعمه في العاجل نعماً وإلى ما تفضّل به عليه فضلاً ، ومن أخّر ذلك له منهم وجعله له عنده ذخراً . ومن كفر منهم نعمه فسلبه ما ابتدأه به من نعمه وعجّل له نقمه ، ومن كفر منهم نعمه فمتّعه بما أنعم به عليه إلى حين وفاته وهلاكه . مقروناً ذكر ذلك كل من أنا ذاكره منهم في كتابي هذا بذكر زمانه ، وجُمَل ما كان من حوادث الأمور في عصره وأيامه ، إذ كان للاستقصاء في ذلك يقصر عنه العمر وتطول به الكتب . مع ذكري مع ذلك مبلغ مدة أمله ، وحين أجله . بعد تقديمي أمام ذلك ما تقديمه بنا أولى ، والابتداء به قبله أحجى ، من البيان عن الزمان : ما هو ؟ وكم قدر جميعه ، وابتداء أوله وانتهاء آخره ؟ وهل كان قبل خلق الله تعالى إياه شيء غيره ؟ وهل هو فانٍ ؟ وهل بعد فنائه شيء غير وجه المُسَبِّح الخلاق تعالى ذكره ؟ وما الذي كان قبل خلق الله إياه ؟ وما هو كائنٌ بعد فنائه وانقضائه ؟ وكيف كان ابتداء خلق الله تعالى إيّاه ؟ وكيف يكون فناؤه ؟ والدلالة على أن لا قديم إلا الله الواحد القهّار ، الذي له ملك السموات والأرض وما بينهما وما تحت الثرى - بوجيز من الدلالة غير طويل ، إذ لا نقصد بكتابنا هذا قصد الاحتجاج لذلك ، بل لما ذكرنا من تأريخ الملوك الماضين وجمل من أخبارهم ، وأزمان الرسل والأنبياء ومقادير أعمارهم ، وأيام الخلفاء السالفين وبعض سيرهم ، ومبالغ ولاياتهم ، والكائن الذي كان من الأحداث في أعصارهم . ثم أنا مُتبعٌ آخر ذلك كله - إن شاء الله وأيد فيه بعون وقوة - ذكر صحابة نبينا محمد ﷺ وأسمائهم وكناهم ومبالغ أنسابهم ومبالغ أعمارهم ، ووقت وفاة كل

إنسان منهم ، والموضع الذي كانت به وفاته . ثم مُتبعهم ذكر من كان بعدهم من التابعين لهم بإحسان على نحو ما شرطنا من ذكرهم ، ثم ملحقٌ بهم ذكر من كان بعدهم من الخلف لهم كذلك ، وزائد في أمورهم للإبانة عمن حُمدت منهم روايته ، وتُقبّلت أخباره ، ومن رُفضت منهم روايته ونُبذت أخباره ، ومن وهّن منهم نقله خبره ، والعلة التي من أجلها وهّن من وهن منهم نقله . وإلى الله عز وجل أنا راغب في العون على ما أقصده وأنويه ، والتوفيق لما ألتمسه وأبغيه ، فإنه ولي الحول والقوة ، وصلى الله على محمد نبيه وآله وسلم تسليماً .

وليعلم الناظر في كتابنا هذا أن اعتمادي في كلِّ ما أحضرت ذكره فيه مما شرطت إني راسمه فيه ، إنما هو على ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه ، والآثار التي أنا مسندها إلى روايتها فيه ، دون ما أدرك بحجج العقول ، واستنبط بفكر النفوس ، إلا اليسير القليل منه . إذ كان العلم بما كان من أخبار الماضين ، وما هو كائن من أنباء الحادثين ، غير واصل إلى من لم يشاهدهم ولم يدرك زمانهم ، إلا بإخبار المخبرين ، ونقل الناقلين ، دون الاستخراج بالعقول ، والاستنباط بفكر النفوس . فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارؤه ، أو يستشنعه سامعه ، من أجل أنه لم يعرف له وجهاً في الصحة ولا معنى في الحقيقة ، فليعلم أنه لم يُؤْتَ في ذلك من قِبَلنا ، وإنما أوتي من قِبَل بعض ناقليه إلينا ، وإنا إنما أدينا ذلك على نحو ما أدّى إلينا[١] .

من أخبار سنة أربع وثلاثين .

ذكر خبر اجتماع المنحرفين على عثمان :

كتب إلى السرّي ، عن شعيب ، عن سيف ، عن يحيى بن مسلم ، عن واقد بن عبد الله ، عن عبد الله بن عمير الأشجعي ـ قال : قام أبو موسى ـ حين ولي الكوفة ـ في المسجد في الفتنة فقال : أيها الناس ، اسكتوا ، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول : من خرج وعلى الناس إمام ـ والله ما قال : عادل ، ليشقّ عصاهم ويفرّق جماعتهم ، فاقتلوه كائناً من كان .

---

(١) (تاريخ الأمم والملوك ـ طبعة دار المعارف : القاهرة ـ جـ ١ من مقدمة الكتاب) .

كتب إلى السرّي ، عن شعيب ، عن سيف ، عن محمد وطلحة ـ قالا : لمّا استقوى يزيد بن قيس الناس على **سعيد بن العاص** ، خرج منه ذكر لعثمان ، فأقبل إليه القعقاع بن عمرو حتى أخذه ، فقال : ما تريد ؟ ألك علينا في أن نستعفي سبيل ؟ قال : لا ، فهل إلا ذلك ؟ قال : لا ، **قال : فاستعف** . واستجلب يزيد أصحابه من حيث كانوا ، **فردُّوا سعيداً** ، **وطلبوا أبا موسى، فكتب إليهم عثمان** :

« بسم الله الرحمن الرحيم ، أما بعد ، **فقد أمّرت عليكم من اخترتم ، وأعفيتكم من سعيد** . والله **لأفرشنّكم عرضي ، ولأبذلنّ لكم صبري ، ولأستصلحنّكم بجهدي** ، فلا تدعوا شيئاً احببتموه لا يُعصي الله فيه إلا سألتموه ، ولا شيئاً كرهتموه لا يُعصي الله فيه إلا استعفيتم منه ، أنزل فيه عندما أحببتم ، حتى لا يكون لكم علي حجة » .

وكتب بمثل ذلك في الأمصار ، فقدمت إمارة أبي موسى وغزوه وحذيفة . وتأمّر أبو موسى ورجع العمال إلى أعمالهم ، ومضى حذيفة إلى الباب .

وأما الواقدي : فإنه زعم أن عبد الله بن محمد حدّثه ، عن أبيه ، قال : لمّا كانت سنة أربع وثلاثين كتب **أصحاب رسول الله ﷺ بعضهم إلى بعض : أن اقدموا** ، فإن كنتم تريدون الجهاد فعندنا الجهاد . وكثر الناس على عثمان ، ونالوا منه أقبح ما نيل من أحد . وأصحاب رسول الله ﷺ يرون ويسمعون ، ليس فيهم أحد ينهي ولا يذبّ إلا نفير ، (منهم) : زيد بن ثابت ، وأبو أسيد الساعدي ، وكعب بن مالك ، وحسان بن ثابت . فاجتمع الناس ، **وكلّموا علي بن أبي طالب . فدخل على عثمان فقال** : « الناس ورائي وقد كلموني فيك ، والله ما أدري ما أقول لك ، وما أعرف شيئاً تجهله ، ولا أدلُّك على أمر لا تعرفه ، إنك لتعلم ما نعلم ، ما سبقناك إلى شيء فنخبرك عنه ، ولا خلونا بشيء فنبلغكه ، وما خُصصنا بأمر دونك ، وقد رأيت وسمعت وصحبت رسول الله ﷺ ونلت صهره ، وما ابن أبي قحافة بأولى بعمل الحقّ منك ، ولا ابن الخطاب بأولى بشيء من الخير منك ، وإنك أقرب إلى رسول الله ﷺ رحماً ، ولقد نلت من صهر رسول الله ﷺ ما لم ينالا ، ولا سبقاك إلى شيء . . فالله الله في نفسك ، فإنك والله ما تُبَصَّرُ من عَمَىً ، وَلَا تُعَلَّمُ من جَهْل ، وإن الطريق لواضح بيّن ، وإن أعلام الدين

لقائمة . تعلم يا عثمان أن أفضل عباد الله عند الله إمام عادل ، هُدي وهَدَى ، فأقام سنّة معلومة ، وأمات بدعة متروكة ، فوالله إن كلًّا لبيّن ، وإن السنن لقائمة لها أعلام ، وإن البدع لقائمة لها أعلام . وإن شر الناس عند الله إمام جائر ، ضَلّ وأُضِلّ به ، فأمات سنّة معلومة وأحيا بدعة متروكة ، وإني سمعت رسول الله ﷺ يقول : يُؤتي يوم القيامة بالإمام الجائر وليس معه نصير ولا عاذر ، فيُلقى في جهنم فيدور في جهنم كما تدور الرحى ، ثم يرتطم في غمرة جهنم . وإني أحذِّرُك الله ، وأحذِّرك سطوته ونقماته فإن عذابه شديد أليم . وأحذِّرك أن تكون إمام هذه الأمة المقتول ، فإنه يُقال : يُقتل في هذه الأمة إمام فيفتح عليها القتل والقتال إلى يوم القيامة ، وتلبس أمورها عليها ويتركهم شيعاً فلا يبصرون الحق لعلوّ الباطل ، يموجون فيها موجاً ويمرجون فيها مرجاً » .

فقال عثمان : قد والله علمت ، ليقولنّ الذي قلت ، أما والله لو كنت مكاني ما عنفتك ولا أسلمتك ولا عبت عليك ، ولا جئت منكراً إن وصلت رحماً وسددت خُلَّة وآويت ضائعاً وولّيت شبيهاً بمن كان عمر يولّي . أنشدك الله يا علي ، هل تعلم أن المغيرة بن شعبة ليس هناك! قال نعم : قال : فتعلم أن عُمَرَ وَلاَّه؟ قال : نعم ، قال : فَلِمَ تلومني إن ولّيت ابن عامر في رحمه وقرابته ؟ قال عليّ : سأخبرك ، إن عمر بن الخطاب كان كل من ولّى فإنما يطأ على صماخه ، إن بلغه عنه حرف جلبه ثم بلغ به أقصى الغاية ، وأنت لا تفعل ـ ضعفت ورفقت على أقربائك . قال عثمان : هم أقرباؤك أيضاً . فقال عليّ : لعمري إن رحمهم مني لقريبة ، ولكن الفضل في غيرهم . قال عثمان : هل تعلم إن عمر ولّى معاوية خلافته كلها ؟ فقد وليته . فقال عليّ : أنشدك الله هل تعلم إن معاوية كان أخوف من عمر من يرفأ غلام عمر منه ؟ قال : نعم . قال علي : فإن معاوية يقتطع الأمور دونك وأنت تعلمها ، فيقول للناس : هذا أمر عثمان ـ فيبلغك ولا تُغيِّر على معاوية .

ثم خرج عليّ من عنده ، وخرج عثمان على أثره ، فجلس على المنبر فقال : أما بعد ، فإن لكل شيء آفة ، ولكل أمر عاهة ، وإن آفة هذه الأمة ، وعاهة هذه النعمة ، عيّابون طعّانون يرُونكم ما تحبون ويُسِرُّون ما تكرهون ، يقولون لكم وتقولون ، أمثال النعام يتبعون أول ناعق ، أحب مواردها إليها

البعيد ، لا يشربون إلا نغصاً ولا يردون إلا عكراً ، لا يقوم لهم رائد وقد أعيتهم الأمور ، وتعذّرت عليهم المكاسب . ألا فقد والله عبتم عليّ بما أقررتم لابن الخطاب بمثله ، ولكنه وطأكم برجله ، وضربكم بيده ، وقمعكم بلسانه فدنتم له على ما أحببتم أو كرهتم . ولنت لكم وأوطأت لكم كتفي ، وكففت يدي ولساني عنكم ، فاجترأتم علي . أما والله لأنا أعزّ نفراً ، وأقرب ناصراً وأكثر عدداً ، وأقمن إن قلت هلمّ أُتي إلي . ولقد أعددت لكم أقرانكم وأفضلت عليكم فضولاً ، وكشّرت لكم عن نابي ، وأخرجتم مني خلقاً لم أكن أحسنه ، ومنطقاً لم أنطق به . فكفُّوا عليكم ألسنتكم ، وطعنكم وعيبكم على ولاتكم ، فإني قد كففت عنكم من لو كان هو الذي يُكَلِّمُكُم لرضيتم منه بدون منطقي هذا . ألا فما تفقدون من حقكم ؟ والله ما قصّرت في بلوغ ما كان يبلغ من كان قبلي ، ومن لم تكونوا تختلفون عليه . فَضَلَ فَضْلٌ من مال ، فمالي لا أصنع في الفضل ما أريد ! فلم كنت إماماً !

فقام مروان ابن الحكم ، فقال : إن شئتم حكّمنا والله بيننا وبينكم السيف ، نحن والله وأنتم كما قال الشاعر :

فرشنا لكم أعراضنا فنبت بكم مغارسكم تبنون في دِمَن الثرى

فقال عثمان : اسكت لاسكت ، دعني وأصحابي ، ما منطقك في هذا ! ألم أتقدّم إليك ألاّ تنطق ! فسكت مروان ونزل عثمان .

ثم دخلت سنة خمس وثلاثين

ذكر ما كان فيها من الأحداث :

فمما كان فيها من ذلك : نزول أهل مصر ذا خشب ، حدّثني بذلك أحمد بن ثابت عمّن حدّثه ، عن إسحاق بن عيسى ، عن أبي معشر ، قال : كان ذو خشب سنة خمس وثلاثين ، وكذلك قال الواقدي .

ذكر مسير من سار إلى ذي خشب من أهل مصر وسبب مسير من سار إلى ذو المروة من أهل العراق

فيما كتب به إلى السرّي ، عن شعيب ، عن سيف ، عن عطية ، عن يزيد

الفقعسي قال : كان عبد الله بن سبأ يهودياً من أهل صنعاء ، أمّه سوداء ، فأسلم زمان عثمان ثم تنقّل في بلدان المسلمين ، يحاول ضلالتهم ، فبدأ بالحجاز ، ثم البصرة ، ثم الكوفة ثم الشام . فلم يقدر على ما يريد عند أحد من أهل الشام ، فأخرجوه حتى أتى مصر ، فاعتمر فيهم ، فقال لهم فيما يقول : لعجبٌ ممن يزعم أن عيسى يرجع ، ويُكَذِّب بأن محمّداً يرجع وقد قال الله عز وجل : ﴿ إن الذي فرض عليك القرآن لرادُّك إلى معاد ﴾ فمحمَّدٌ أحقُّ بالرجوع من عيسى . قال : فقُبل ذلك عنه ، ووضع لهم الرجعة ، فتكلّموا فيها . ثم قال لهم بعد ذلك : إنه كان ألف نبيّ ، ولكل نبيّ وصيّ ، وكان عليّ وصيّ محمد ، ثم قال : محمد خاتم الأنبياء ، وعليّ خاتم الأوصياء ، ثم قال بعد ذلك : من أظلم ممن لم يجز وصية رسول الله ﷺ ، ووثب علي وصيّ رسول الله ﷺ ، وتناول أمر الأمة ! ثم قال لهم بعد ذلك : إن عثمان أخذها بغير حقّ ، وهذا وصيّ رسول الله ﷺ ، فانهضوا في هذا الأمر فحرِّكُوه ، وابدأوا بالطعن على أمرائكم ، واظهروا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تستميلوا الناس ، وادعوهم الى هذا الأمر .

فبثّ دعاته ، وكاتب من كان استفسد في الأمصار وكاتبوه ، ودعوا في السر إلى ما عليه رأيهم ، وأظهروا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وجعلوا يكتبون إلى الأمصار بكتب يضعونها في عيوب ولاتهم ، ويكاتبهم إخوانهم بمثل ذلك ، ويكتب أهل كل مصر منهم إلى مصر آخر بما يصنعون ، فيقرأه أولئك في أمصارهم وهؤلاء في أمصارهم ، حتى تناولوا بذلك المدينة ، وأوسعوا الأرض إذاعة ، وهم يريدون غير ما يظهرون ، ويُسِرُّون غير ما يُبدون . فيقول أهل كل مصر : إنا لفي عافية مما ابتُلي به هؤلاء ، إلاّ أهل المدينة فإنهم جاءهم ذلك عن جميع الأمصار ، فقالوا : إنا لفي عافية مما فيه الناس . وجامعه محمد وطلحة من هذا المكان ، قالوا : فأتوا عثمان فقالوا : يا أمير المؤمنين أيأتيك عن الناس الذي يأتينا ؟ قال : لا والله ما جاءني إلا السلامة ، قالوا : فإنا قد أتانا . وأخبروه بما أسقطوا إليهم ، قال : فأنتم شركائي وشهود المؤمنين ، فأشيروا عليّ . قالوا : نشير عليك أن تبعث رجالاً ممن تثق بهم إلى الأمصار حتى يرجعوا إليك بأخبارهم . فدعا محمد بن مسلمة فأرسله إلى الكوفة ، وأرسل أسامة بن زيد إلى

البصرة ، وأرسل عمّار بن ياسر إلى مصر ، وأرسل عبد الله بن عمر إلى الشام ، وفرّق رجالاً سواهم . فرجعوا جميعاً قبل عمّار ، فقالوا : أيها الناس ، ما أنكرنا شيئاً ، ولا أنكره أعلام المسلمين ولا عوامّهم ، وقالوا جميعاً : الأمر أمر المسلمين ، إلا أن أمراءهم يقسطون بينهم ، ويقومون عليهم . واستبطأ الناس عمّاراً حتى ظنوا أنه قد اغتيل ، فلم يفجأهم إلا كتاب من عبد الله بن سعد ابن أبي سرح يخبرهم أن عمّاراً قد استماله قوم بمصر ، وقد انقطعوا إليه ، منهم : عبد الله ابن السوداء ، وخالد بن ملجم ، وسودان بن حمران ، وكنانة بن بشر .

كتب إلي السريّ ، عن شعيب ، عن سيف ، عن محمد وطلحة وعطية ، قالوا : كتب عثمان إلى أهل الأمصار : أما بعد ، فإنّي آخذ العمال بموافاتي في كل موسم ، وقد سلطت الأمة منذ وليت على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فلا يُرفع عليَّ شيء ولا على أحدٍ من عمالي إلا أعطيته ، وليس لي ولعيالي حقٌّ قبل الرعية إلا متروك لهم . وقد رفع إلى أهل المدينة أن أقواماً يشتمون ، وآخرون يضربون ، فيا من ضرب سراً وشتم سراً ، من ادعى شيئاً من ذلك فليواف الموسم فليأخذه بحقّه حيث كان ـ مني أو من عمالي، أو تصدقوا فإن الله يجزي المتصدقين . فلما قرىء في الأمصار أبكى الناس ، ودعوا لعثمان وقالوا : إن الأمة لتمخض بشرّ . وبعث إلى عمال الأمصار فقدموا عليه : عبد الله بن عامر ، ومعاوية ، وعبد الله بن سعد ، وأدخل معهم في المشورة سعيداً وعمراً ، فقالوا : ويحكم ما هذه الشكاية ؟ وما هذه الإذاعة ؟ إني والله لخائف أن تكونوا مصدوقاً عليكم ، وما يصعب هذا إلا بي . فقالوا له : ألم تبعث ! ألم ترجع إليك الخبر عن القوم ! ألم يرجعوا ولم يشافههم أحد بشيء ! لا والله ما صدقوا وما برّوا ، ولا نعلم لهذا الأمر أصلًا ، وما كنت لتأخذ به أحداً فيقيمك على شيء ، وما هي إلا إذاعة لا يحِلُّ الأخذ بها ، ولا الانتهاء إليها .

قال : فأشيروا عليّ ، فقال سعيد بن العاص : هذا أمرٌ مصنوعٌ يُصنعُ في السر ، فيُلقي به غير ذي المعرفة ، فيُخبر به ، فيتحدَّث به في مجالسهم . . . . فأرسل إلى الكوفيين والبصريين فنادى : الصلاة جامعة ، وهم عنده في أصل المنبر . فأقبل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أحاطوا بهم . فحمد

الله وأثنى عليه وأخبرهم خبر القوم ، فقالوا جميعاً : اقتلهم ، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : من دعا إلى نفسه أو إلى أحد وعلى الناس إمام فعليه لعنة الله فاقتلوه .

فقال عثمان : **بل نعفو ونقبل ونُبَصِّرهم بجهدنا ، ولا نحادّ أحداً حتى يركب حدّاً أو يبدي كفراً** . إن هؤلاء ذكروا أموراً قد علموا منها مثل الذي علمتم ، إلا أنهم زعموا أنهم يذاكرونيها ليوجبها عليّ عند من لا يعلم .

وقالوا : **أتمّ الصلاة في السفر** وكانت لا تتم . ألا وإني قدمت بلداً فيه أهلي فأتممت لهذين الأمرين ـ أو كذلك ؟ قالوا : اللهم نعم .

وقالوا : **وحميت حمى** . وإني والله ما حميت ، حُمى قبلى ، والله ما حموا شيئاً لأحد مما حموا إلا غلب عليه أهل المدينة ، ثم لم يمنعوا من رعيه أحداً ، واقتصروا لصدقات المسلمين يحمونها لئلا يكون بين من يليها وبين أحد تنازع ، ثم ما منعوا وما نحُّوا منها أحداً إلا من ساق درهماً ، **وما لي من بعير غير راحلتين وما لي ثاغية ولا راغية ، وإني قد وليت وإني أكثر العرب بعيراً وشاة ، فمالي اليوم شاة ولا بعير غير بعيرين لحَجِّي** ـ أكذلك ؟ قالوا : اللهم نعم .

وقالوا : **كان القرآن كتباً فتركتها إلا واحداً** . ألا وإن القرآن واحد جاء من عند واحد ، وإنما أنا في ذلك تابع لهؤلاء ـ أكذلك ؟ قالوا : نعم ، وسألوه أن يقيلهم .

وقالوا : **إني رددت الحكم وقد سيّره رسول الله ﷺ** . والحكم مكيٌّ سيّره رسول الله ﷺ من مكة إلى الطائف ، ثم ردّه رسول الله ﷺ ، فرسول الله ﷺ سيّره ورسول الله ﷺ ردّه ـ أكذلك ؟ قالوا : اللهم نعم .

وقالوا : **استعملت الأحداث** ، ولم أستعمل إلاّ مجتمعاً محتملاً مرضيّاً ، هؤلاء أهل عملهم فسلوهم عنهم ـ هؤلاء أهل بلده . ولقد ولّي من قبلي أحدث منهم ، وقيل في ذلك لرسول الله ﷺ أشد مما قيل لي في استعماله أسامة ـ أكذلك ؟ قالوا : اللهم نعم ، يعيبون للناس ما لا يفسرون .

وقالوا : إني أعطيت ابن أبي سرح ما أفاء الله عليه . وإني إنما نفلته خُمس ما أفاء الله عليه من الخمس ، فكان مائة ألف ، وقد أنفذ مثل ذلك أبو بكر وعمر رضي الله عنهما ، فزعم الجند أنهم يكرهون ذلك ، فرددته عليهم وليس ذلك لهم ـ أكذلك ؟ قالوا : نعم .

وقالوا : إني أحِبُّ أهل بيتي وأعطيهم ، فأما حُبّي فإنه لم يمل معهم على جور بل أحمل الحقوق عليهم ، وأما إعطاؤ هم فإني إنما أعطيهم من مالي ، ولا أستحل أموال المسلمين لنفسي ، ولا لأحد من الناس ، ولقد كنت أعطي العطيّة الكبيرة الرغيبة من صلب مالي أزمان رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر رضي الله عنهما ـ وأنا يومئذ شحيح حريص ، أفحين أتيت على أسنان أهل بيتي ، وفني عمري ، وودعت الذي لي في أهلي ، قال الملحدون ما قالوا ! وإني والله ما حملت على مصر من الأمصار فضلاً فيجوز ذلك لمن قاله ، ولقد رددته عليهم ، وما قدم علي إلا الأخماس، ولا يَحِلُّ لي منها شيء ، فولي المسلمون وضعها في أهلها دوني،ولا يتفلّت من مال الله بفلس فما فوقه وأتبلغ منه،ما آكل إلا مالي.

وقالوا : أعطيت الأرض رجالاً . وإن هذه الأرضين شاركهم فيها المهاجرون والأنصار أيام افتتحت ، فمن أقام بمكان من هذه الفتوح فهو أسوة أهله ، ومن رجع إلى أهله لم يذهب ذلك ما حوى الله له . **فنظرت في الذي يصيبهم مما أفاء الله عليهم ، فبعته لهم بأمرهم من رجال أهل عقار ببلاد العرب ، فنقلت إليهم نصيبهم** ، فهو في أيديهم دوني .

وكان عثمان قد قسم ماله وأرضه في بني امية ، وجعل ولده كبعض من يعطي ، فبدأ ببني أبي العاص ، فاعطى آل الحكم رجالهم عشرة آلاف عشرة آلاف ، فأخذوا مائة ألف ، وأعطى بني عثمان مثل ذلك ، وقسم في بني العاص وفي بني العيص وفي بني حرب .

ولانت حاشية عثمان لأولئك الطوائف ، وأبى المسلمون إلا قتلهم ، وأبى إلاّ تركهم . فذهبوا ورجعوا إلى بلادهم على أن يغزوه مع الحُجّاج كالحُجّاج ،

فتكاتبوا وقالوا : موعدكم ضواحي المدينة في شوال ، حتى إذا دخل شوال من سنة اثنتي عشرة ، ضربوا الحُجّاج فنزلوا قرب المدينة .

كتب إلى السريّ ، عن شعيب ، عن سيف ، عن محمد وطلحة وأبي حارثة وأبي عثمان قالوا : **لما كان في شوال سنة خمس وثلاثين خرج أهل مصر في أربع رفاق على أربعة أمراء** ، المُقَلِّل يقول : ستمائة ، والمُكْثِر يقول : ألف . على الرفاق عبد الرحمن بن عديس البلوي ، وكنانة بن بشر التجيبي ، وعروة بن شييم الليثي ، وأبو عمرو بن بديل بن ورقاء الخزاعي ، وسواد بن رومان الأصبحي ، وزرع ابن يشكر اليافعي ، وسودان ابن حمران السكوني وقتيرة بن فلان السكوني ، وعلى القوم جميعاً الغافقي بن حرب العكي . ولم يجترئوا أن يعلموا الناس بخروجهم إلى الحرب ، وإنما خرجوا كالحجاج ، ومعهم ابن السوداء . . . .[1]

(١) الطبري : تاريخ الأمم والملوك ـ طبعة دار المعارف : القاهرة ـ جـ ٤ ص ٣٣٦ وما بعدها .

من كتاب المواعظ والاعتبار
في ذكر الخطط والآثار
للمقريزي (المُتوفَّى ٨٤٥هـ/ ١٤٤١م)

. . . **فأردت أن أُلخِّص منها أنباء ما بديار مصر من الآثار الباقية عن الأمم الماضية والقرون الخالية ، وما بقي بفسطاط مصر** من المعاهد غير ما كاد يفنيه البلى والقدم ، ولم يبـق إلى أن يمحو رسمها الفناء والعدم . **وأذكر ما بمدينة القاهرة** من آثار القصور الزاهرة ، وما اشتملت عليه من الخطط والأصقاع ، وحوته من المباني البديعة الأوضاع . مع التعريف بحال من أسّس ذلك من أعيان الأماثل ، والتنويه بذكر الذي شادها من سُراة الأعاظم والأفاضل . وأُنثُر خلال ذلك نكتاً لطيفة ، وحكماً بديعة شريفة . من غير إطالة ولا إكثار ، ولا إجحاف مُخلٍّ بالغرض ولا اختصار ، بل وسط بين الطرفين ، وطريق بين بين . فلهذا سمّيته (**كتاب المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار**) . وإني لأرجو أن يحظى إن شاء اللّه تعالى عند الملوك ، ولا ينبو عنه طباع العامي والصعلوك ، ويُجِلّه العالم المنتهي ، ويُعجب به الطالب المبتدي ، وترضاه خلائق العابد الناسك ، ولا يمجُّه سمع الخليع الفاتك ، ويتخذه أهل البطالة والرفاهية سمراً ، ويعدُّه أولو الرأي والتدبير موعظة وعبرا . . . .

. . . **(أما الغرض) في هذا التأليف : فإنه جمع ما تفرّق من أخبار أرض مصر وأحوال سكانها ، كي يلتئم من مجموعها معرفة جُمَل أخبار إقليم مصر** ، وهي التي إذا حصلت في ذهن إنسان اقتدر على أن يخبر في كل وقت بما كان في أرض مصر من الآثار الباقية والبائدة ، ويقصُّ أحوال من ابتدأها ومن حوّلها ، وكيف كانت مصائر أمورهم وما يتصل بذلك على سبيل الإتباع لها بحسب ما تحصل به الفائدة الكلية بذلك الأثر . (**وأما عنوان هذا الكتاب**) : أعني الذي وسمته به ، فإني لما فحصت عن أخبار مصر وجدتها مختلطة متفرِّقة ، فلم يتهيَّأ لي إذ جمعتها أن أجعل وضعها مرتّباً على السنين لعدم ضبط وقت كل حادثة لا سيما في الأعصر الخالية ، ولا أن أضعها على أسماء الناس لعلل أخر تظهر عن تصفّح هذا

التأليف ، فلهذا فرّقتها في ذكر الخطط والآثار . فاحتوى كل فصل منها على ما يلائمه ويشاكله ، وصار بهذا الاعتبار قد جمع ما تفرّق وتبدّد من أخبار مصر . ولم أتحاش من تكرار الخبر إذا احتجت إليه ، بطريقة يستحسنها الأريب ، ولا يستهجنها الفطن الأديب ، كي يستغني مطالع كل فصل بما فيه عما في غيره من الفصول ـ فلذلك سميته (كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار) . (**وأما منفعة هذا الكتاب**) : **فإن الأمر فيها يتبيّن من الغرض في وضعه ومن عنوانه ، أعني أن منفعته هي أن يشرف المرء في زمن قصير على ما كان في أرض مصر من الحوادث والتغييرات في الأزمنة المتطاولة والأعوام الكثيرة** ، فتتهذّب بتدبّر ذلك نفسه وترتاض أخلاقه ، فيحبّ الخير ويفعله ويكره الشر ويتجنّبه ، ويعرف فناء الدنيا فيحظى بالإعراض عنها والإقبال على ما يبقى .

(**وأما أجزاء هذا الكتاب**) **فإنها سبعة** : **أولها** : يشتمل على جُمَل من أخبار أرض مصر وأحوال نيلها وخراجها وجبالها ، **وثانيها** : يشتمل على كثير من مدنها وأجناس أهلها ، **وثالثها** : يشتمل على أخبار فسطاط مصر ومن ملكها ، **ورابعها** : يشتمل على أخبار القاهرة وخلائفها وما كان لهم من الآثار ، **وخامسها** : يشتمل على ذكر ما أدركت عليه القاهرة وظواهرها من الأحوال ، **وسادسها** : يشتمل على ذكر قلعة الجبل وملوكها ، **وسابعها** : يشتمل على ذكر الأسباب التي نشأ عنها خراب إقليم مصر . وقد تضمّن كل جزء من هذه الأجزاء السبعة عدّة أقسام . (**وأما أي أنحاء التعاليم** التي قصدت في هذا الكتاب) ـ فإني سلكت فيه ثلاثة أنحاء : وهي النقل من الكتب المصنَّفة في العلوم ، والرواية عمن أدركت من مشيخة العلم وجلّة الناس ، والمشاهدة لما عاينته ورأيته . . .

. . . ثم كان المُنَبِّه بعد القضاعي على «الخطط» والتعريف بها : تلميذه أبو عبد اللّه محمد بن بركات النحوي في تأليف لطيف ، نبَّه فيه الأفضل أبا القاسم شاهنشاه بن أمير الجيوش بدر الجمالي على مواضع قد اغتُصبت وتُملِّكت بعدما كانت أحباساً . ثم كتب الشريف محمد بن أسعد الجواني كتاب « النقط بعجم ما أشكل من الخطط » نبَّه فيه على معالم قد جُهلت وآثار قد دثرت . وآخر من كتب في ذلك القاضي تاج الدين محمد بن عبد الوهاب بن المتوج كتاب « إيعاظ

المتأمِّل وإيقاظ المتغفِّل » في الخطط ، بيّن فيه جملاً من أحوال مصر وخططها إلى أعوام بضع وعشرين وسبعمائة ، قد دثرت بعده معظم ذلك في وباء سنة تسع وأربعين وسبعمائة ، ثم في وباء سنة إحدى وستين ، ثم في غلاء سنة ست وسبعين وسبعمائة . وكتب القاضي محيي الدين عبد اللَّه بن عبد الظاهر كتاب « الروضة البهيَّة الزاهرة في خطط المُعزِّية القاهرة » ففتح فيه باباً كانت الحاجة داعية إليه . ثم تزايدت العمارة من بعده في أيام الناصر محمد بن قلاوون بالقاهرة وظواهرها إلى أن كادت تضيق على أهلها ، حتى حلَّ بها وباء سنة تسع وأربعين وسنة إحدى وستين ثم غلاء سنة ست وسبعين فخربت بها عدة أماكن ، فلما كانت الحوادث والمحن من سنة ست وثمانمائة شمل الخراب القاهرة ومصر وعامة الإقليم . وسأورد من ذكر الخطط ما تصل إليه قدرتي إن شاء اللَّه تعالى[1] .

ذكر بناء القاهرة
وما كانت عليه في الدولة الفاطمية :

. . . ويقال إنّ القاهرة اختطّها جوهر في يوم السبت لسبت بقين من جمادى الآخرة سنة تسع وخمسين ، واختطّت كل قبيلة خطّة عُرفت بها : فزويلة بَنَت الحارة المعروفة بها ، واختطّت جماعة من أهل برقة الحارة البرقية ، واختطّت الروم حارتين حارة الروم الآن وحارة الروم الجوانية بقرب باب النصر . وقصد جوهر باختطاط القاهرة حيث هي اليوم أن تصير حصناً فيما بين القرامطة وبين مدينة مصر ليقاتلهم من دونها ، فأدار السور اللبِّن على مناخه الذي نزل فيه بعساكره وأنشأ من داخل السور جامعاً وقصراً ، وأعدّها معقلاً يتحصّن به وتنزله عساكره ، واحتفر الخندق من الجهة الشامية ليمنع اقتحام عساكر القرامطة إلى القاهرة وما وراءها من المدينة . وكان مقدار القاهرة حينئذ أقل من مقدارها اليوم ، فإن أبوابها كانت من الجهات الأربعة : ففي الجهة القبلية التي تُفضي

---

(١) المقريزي : المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، نشر مكتبة أحمد علي المليجي - مطبعة النيل : القاهرة ١٣٢٤هـ جـ ١ ص ٣ : ٧ من مقدمة الكتاب .

بالسالك منها إلى مدينة مصر بابان متجاوران يقال لهما بابا زويلة وموضعهما الآن بحذاء المسجد الذي تُسمِّيه العامة بسام بن نوح ، ولم يبق إلى هذا العهد سوى عقده ويعرف بباب القوس . وما بين باب القوس هذا وباب زويلة الكبير ليس هو من المدينة التي أسَّسها القائدة جوهر وإنما هي زيادة حدثت بعد ذلك . وكان في **جهة القاهرة البحرية** وهي التي يُسلك منها إلى عين شمس بابان : أحدهما ـ باب النصر وموضعه بأول الرحبة التي قدّام الجامع الحاكمي الآن ، وأدركت قطعة منه كانت قدّام الركن الغربي من المدرسة القاصدية ، وما بين هذا المكان وباب النصر الآن مما زيد في مقدار القاهرة بعد جوهر ، والباب الآخر ـ من الجهة البحرية ـ باب الفتوح وعقده باقٍ إلى يومنا هذا مع عضادته اليسرى وعليه أسطر مكتوبة بالقلم الكوفي ، وموضع هذا الباب الآن بآخر سوق المرحلين وأول رأس حارة بهاء الدين مما يلي باب الجامع الحاكمي . وفيما بين هذا العقد وباب الفتوح من الزيادات التي زيدت في القاهرة من بعد جوهر . وكان **في الجهة الشرقية من القاهرة** ـ وهي الجهة التي يسلك منها إلى الجبل بابان : أحدهما ـ يُعرف الآن بالباب المحروق والآخر يقال له باب البرقية وموضعهما دون مكانهما الآن ، ويقال لهذه الزيادة من هذه الجهة بين السورين وأحد البابين القديمين موجود إلى الآن أسكفته . وكان **في الجهة الغربية** من القاهرة وهي المُطِلَّة على الخليج الكبير بابان : أحدهما ـ باب سعادة ، والآخر ـ باب الفرج ، وباب ثالث ـ يعرف بباب الخوخة أظنه حدث بعد جوهر . **وكان داخل سور القاهرة يشتمل على قصرين وجامع** ، يقال لأحد القصرين : **القصر الكبير الشرقي** وهو منزل سكنى الخليفة ومحلّ حرمه وموضع جلوسه لدخول العساكر وأهل الدولة وفيه الدواوين وبيت المال وخزائن السلاح وغير ذلك ـ وهو الذي أسّسه القائد جوهر وزاد فيه المعزّ ومن بعده من الخلفاء ، والآخر تجاه هذا القصر ويعرف **بالقصر الغربي** ـ وكان يشرف على البستان الكافوري ويتحول إليه الخليفة في أيام النيل للنزهة على الخليج ، وعلى ما كان إذ ذاك بجانب الخليج الغربي من البركة التي يقال لها بطن البقرة ، ومن البستان المعروف بالبغدادية وغيره من البساتين التي كانت تتصل أرض اللوق وجنان الزهري . وكان يُقال لمجموع القصرين : القصور الزاهرة ، ويقال للجامع :

جامع القاهرة والجامع الأزهر . فأما القصر الكبير الشرقي : فإنه كان من **باب الذهب** الذي موضعه الآن محراب المدرسة الظاهرية التي أنشأها الظاهر ركن الدين بيبرس البندقداري ، وكان يعلو عقد باب الذهب منظرة يشرف الخليفة فيها من طاقات في أوقات معروفة . وكان باب الذهب هذا هو أعظم أبواب القصر ، ويُسلك من باب الذهب المذكور إلى **باب البحر** وهو الباب الذي يعرف اليوم بباب قصر بشتاك مقابل المدرسة الكاملية ومن باب البحر إلى الركن المُخلَّق ، ومنه إلى **باب الريح** ـ وقد أدركنا منه عضادتية وأسكفته وعليها أسطر بالقلم الكوفي . وجميع ذلك مبنيٌّ بالحجر ، إلى أن هدمه الأمير الوزير المشير جمال الدين يوسف الأستادار ، وفي موضعه الآن قيسارية أنشأها المذكور بجوار مدرسته في رحبة باب العيد . ويُسلك من باب الريح المذكور إلى **باب الزمرّد** ، وهو موضع المدرسة الحجازية الآن ، ومن باب الزمرد إلى **باب العيد** وعقده باق وفوقه قُبَّة إلى الآن وفي درب السلامي بخط رحبة باب العيد ، **وكان قبالة باب العيد هذا رحبة عظيمة في غاية الاتساع تقف فيها العساكر الكثيرة من الفارس والراجل في يومي العيدين تعرف برحبة العيد** ، وهي من باب الريح إلى خزانة البنود . وكان يلي باب العيد السفينة وبجوار السفينة خزانة البنود . ويُسلك من خزانة البنود إلى **باب قصر الشوك** ، وأدركت منه قطعة من أحد جانبيه كانت تجاه الحمّام التي عرفت بحمّام الأيدمري ثم قيل لها في زمننا حمام يونس بجوار المكان المعروف بخزانة البنود ، وقد عمل موضع هذا الباب زقاق يُسلك منه إلى المارستان العتيق وقصر الشوك ودرب السلامي وغيره . ويسلك من باب قصر الشوك إلى **باب الديلم** وموضعه الآن المشهد الحسيني ، وكان فيما بين قصر الشوك وباب الديلم رحبة عظيمة تعرف برحبة قصر الشوك أولها من رحبة خزانة البنود وآخرها حيث المشهد الحسيني الآن . وكان قصر الشوك يشرف على اصطبل الطارمة ، ويسلك من باب الديلم إلى **باب تربة الزعفران** فندق الخليلي في هذا الوقت ويُعرف بخط الزراكشة العتيق . وكان فيما بين الديلم وباب تربة الزعفران الخوخ السبع التي يتوصَّل منها الخليفة إلى الجامع الأزهر في ليالي الوقدات فيجلس بمنظرة الجامع الأزهر ومعه حرمه لمشاهدة الوقيد والجمع . وبجوار الخوخ السبع اصطبل الطارمة وهو برسم

الخيل الخاص المُعَدّة لركاب الخليفة . وكان مقابل باب الديلم ومن وراء اصطبل الطارمة **الجامع** المُعَدُّ لصلاة الخليفة بالناس أيام الجمع وهو الذي يعرف في وقتنا هذا بالجامع الأزهر ويسمى في كتب التاريخ بجامع القاهرة ، وقدّام هذا الجامع رحبة متسعة من حدّ اصطبل الطارمة إلى الموضع الذي يعرف اليوم بالأكفانيين . ويُسلك من باب تربة الزعفران إلى باب الزهومة وموضعه الآن باب سر قاعة مدرسة الحنابلة من المدارس الصالحية ، وفيما بين تربة الزعفران وباب الزهومة دراس العلم وخزانة الدرق ، ويُسلك من باب الزهومة إلى باب الذهب المذكور أولاً ـ وهذا هو دور القصر الشرقي الكبير . وكان بحذاء رحبة باب العيد « **دار الضيافة** » وهي الدار المعروفة بدار سعيد السعداء التي هي اليوم خانقاه للصوفية ، ويقابلها « **دار الوزارة** » وهي حيث الزقاق المقابل لباب سعيد السعداء والمدرسة القراسنقرية وخانقاه بيبرس وما يجاورها إلى باب الجوّانية وما وراء هذه الأماكن . وبجوار دار الوزارة الحجر وهي من حذاء دار الوزارة بجوار باب الجوانيّة إلى باب النصر القديم ، ومن وراء دار الوزارة المناخ السعيد ويجاوره حارة العطوفية وحارة الروم الجوانيّة . وكان **جامع الخطبة** الذي يعرف اليوم **بجامع الحاكم** خارجاً عن القاهرة ، وفي غربيِّه الزيادة التي هي باقية إلى اليوم وكانت أهراء لخزن الغلال التي تُدّخر بالقاهرة كما هي عادة الحصون . وكان في غربي الجامع الأزهر حارة الديلم وحارة الروم البرّانية وحارة الأتراك وهي تعرف اليوم بدرب الأتراك وحارة الباطلية . وفيما بين باب الزهومة والجامع الأزهر وهذه الحارات **خزائن القصر** وهي : خزانة الكتب وخزانة الأشربة وخزانة السروج وخزانة الخِيَم وخزائن الفرش وخزائن الكسوات وخزائن دار أفتكين ودار الفطرة ودار التعبئة وغير ذلك من الخزائن ـ هذا ما كان في الجهة الشرقية من القاهرة . وأما القصر الصغير الغربي : فإنه موضع المارستان الكبير المنصوري إلى جوار حارة برجوان . وبين هذا القصر وبين القصر الكبير الشرقي فضاء متسع يقف فيه عشرة آلاف من العساكر ما بين فارس وراجل يقال له : **بين القصرين** . وبجوار القصر الغربي : **الميدان** وهو الموضع الذي يعرف بالخرنفش واصطبل الطارمة ، وبحذاء الميدان البستان الكافوري المطل من غربيِّه على الخليج الكبير ، ويجاور الميدان دار برجوان

العزيزي وبحذائها رحبة الأفيال ودار الضيافة القديمة ، ويقال لهذه المواضع الثلاثة : حارة برجوان ، ويقابل دار برجوان **المنحر** وموضعه الآن يعرف بالدرب الأصفر ، ويُدخل إليه من قبالة خانقاه بيبرس . وفيما بين ظهر المنحر وباب حارة برجوان سوق أمير الجيوش ، وهو من باب حارة برجوان الآن إلى باب الجامع الحاكمي ويجاور حارة الحجرية ما يُعرف اليوم بخان الوراقة والقيسارية تجاه الجملون الصغير وسوق المرحلين . وتجاه اصطبل الحجرية الزيادة ، وفيما بين الزيادة والمنحر درب الفرنجية ، وبجوار البستان الكافوري حارة زويلة وهي تتصل بالخليج الكبير من غربيِّها ، وتجاه حارة زويلة اسطبل الجميزة وفيه خيول الخليفة أيضاً ، وفي هذا الاصطبل بئر زويلة ـ وموضعها الآن قيسارية معقودة على البئر المذكورة يعلوها ربع يعرف بقيسارية يونس من خط البندقانيين[1] . . .

---

(١) المقريزي :المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ـ نشر مكتبة أحمد علي المليجي ـ مطبعة النيل : القاهرة ١٣٢٤ هـ ـ جـ ٢ ص ١٧٩ ـ ١٨٢ .

في التراجم :

من كتاب وفيات الأعيان لابن خلكان
(المُتوفَّى ٦٨١ هـ / ١٢٨١ م)

أبو محمد بن إبراهيم بن الحسين بن الحسن
ابن علي بن خالد بن راشد بن عبد الله بن سليمان
ابن زولاق الليثي بالولاء المصري :

. . . كان متأصِّلاً في التاريخ وله فيه مصنّف جيد ، وله كتاب في **خطط مصر** استقصى فيه ، وكتاب أخبار قضاة مصر جعله ذيلاً على كتاب أبي عمر محمد ابن يوسف بن يعقوب الكندي الذي ألّفه في **أخبار قضاة مصر** وانتهى فيه إلى سنة ست وأربعين ومائتين ، فكمّله ابن زولاق المذكور وابتدأ بذكر القاضي بكار بن قتيبة وختمه بذكر محمد بن النعمان وتكلم على أحواله إلى رجب سنة ست وثمانين وثلاثمائة، وكان جده الحسن بن علي من العلماء المشاهير . **وكانت وفاته ـ** أعني أبا محمد ـ يوم الثلاثاء الخامس والعشرين من ذي القعدة **سنة سبع وثمانين وثلاثمائة** رحمه الله تعالى . ورأيت في كتابه الذي صنّفه في قضاة أخبار مصر في ترجمة القاضي أبي عبيد أن الفقيه منصور بن إسماعيل الضرير : تُوفِّي في جمادى الأولى سنة ست وثلاثمائة ، ثم قال: قبل مولدي بثلاثة أشهر ـ فعلى هذا التقدير تكون ولادة ابن زولاق المذكور في شعبان سنة ست وثلاثمائة ، ورُوي عن الطحاوي . وزولاق بضم الزاي وسكون الواو بعد اللام ألف قاف ، والليثي بفتح اللام وسكون الياء المثناة من تحتها وبعدها ثاء مثلثة : هذه النسبة إلى ليث بن كنانة وهي قبيلة كبيرة قال ابن يونس المصري هو ليثي بالولاء[1] .

---

(١) ابن خلّكان: وفيات الأعيان وأبناء أنباء الزمان لابن خلكان ـ طبعة بولاق بالقاهرة ١٢٩٩هـ ، جـ ١ ص ١٦٧ .

أبو عبد الله الزبير بن بكار
وكنيته أبو بكر بن عبد الله بن مصعب
ابن ثابت بن عبد الله بن الزبير بن العوام الأسدي الزبيري :

. . كان من أعيان العلماء وتولّى القضاء بمكة حرسها الله تعالى ، وصنّف الكتب النافعة منها كتاب أنساب قريش وقد جمع فيه شيئاً كثيراً ، وعليه اعتماد الناس في معرفة نسب القرشيين . وله غيره مصنّفات دلّت على اطلاعه وفضله . روى عن ابن عيينة ومن في طبقته ، وروى عنه ابن ماجه القزويني وابن أبي الدنيا وغيرهما ، قال حجظة : كنت بحضرة الأمير محمد بن عبد الله بن طاهر فاستأذن الزبير بن بكار حين جاء من الحجاز فدخل فأكرمه وعظمه . . . . . . قال الزبير بن بكار : قالت ابنة أختي لأهلنا : خالي خير رجل لأهله لا يتخذ ضَرَّة ولا يشتري جارية ، فقالت المرأة لهذه الكتب أشد علي من ثلاث ضرائر وأصعب . وتُوفِّي بمكة وهو قاضٍ عليها ليلة الأحد لسبع وقيل لتسع ليال بقين من ذي القعدة سنة ست وخمسين ومائتين ، وعمره أربع وثمانون سنة ، رحمه الله تعالى . وتوفي والده سنة خمس وتسعين ومائة . رحمه الله تعالى[1] .

أبو محمد عبد الملك بن هشام
ابن أيوب الحميري المعافري

. . . قال أبو القاسم السهيلي عنه في كتاب « الروض الأنف » شرح سيرة رسول الله ﷺ : أنه مشهور بحمل العلم مُتقدِّم في علم النسب والنحو . وهو من مصر وأصله من البصرة . وله كتاب في أنساب حمير وملوكها ، كتاب في شرح ما وقع في أشعار السير من الغريب فيما ذُكر لي . وتُوفِّي في مصر سنة ثلاث عشرة ومائتين رحمه الله تعالى . قلت : وهذا ابن هشام هو الذي جمع سيرة رسول الله ﷺ من المغازي والسير لابن إسحاق وهذبهما ولخصهما ، وشرحهما السهيلي

---

(١) وفيات الأعيان : جـ١ ص ٢٣٦ .

المذكور ، وهي الموجودة بأيدي الناس المعروفة بسيرة ابن هشام . وقال أبو سعيد عبد الرحمن بن أحمد بن يونس صاحب تاريخ مصر المُقَدَّم ذكره في تاريخه الذي جعله للغرباء القادمين على مصر : إن عبد الملك المذكور **تُوفِّي لثلاث عشرة ليلة خلت من شهر ربيع الآخر سنة ثماني عشرة ومائتين بمصر** ، والله أعلم بالصواب . وقال إنه ذهلي . والحميري قد تقدَّم الكلام عليه ، والمعافري بفتح الميم والعين المهملة وبعد الألف فاء مكسورة ثم راء : هذه النسبة إلى المعافرين ويعفر قبيل كبير ينسب إليه بشر كثير عامتهم بمصر(٢) .

أبو عبد الله عروة بن الزبير
ابن العوام بن خويلد بن أسد
ابن عبد العزي بن قصّى بن كلاب القرشي الأسدي
وبقية النسب معروف

هو **أحد الفقهاء السبعة بالمدينة** ، وقد تقدّم ذكر خمسة منهم كل واحد في بابه . وأبوه الزبير بن العوام : أحد الصحابة العشرة المشهود لهم بالجنة ـ وهو ابن صفية عمة النبي ﷺ . وأم عروة المذكور أسماء بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنهما ـ وهي ذات النطاقين وإحدى عجائز الجنة . وعروة شقيق أخيه عبد الله بن الزبير بخلاف أخيهما مصعب فإنه لم يكن من أمهما . وقد وردت عنه الرواية في حروف القرآن وسمع خالته عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها ، وروى عنه ابن شهاب الزهري وغيره . وكان عالماً صالحاً وأصابته الأكلة في رجله وهو بالشام عند الوليد بن عبد الملك ، فقُطعت رجله في مجلس الوليد والوليد مشغول عنه بمن يُحدِّثه فلم يتحرك ولم يشعر الوليد أنها قُطعت حتى كويت فشم رائحة الكيّ ـ هكذا قال ابن قتيبة في كتاب «المعارف» . ولم يترك وِرْدَه تلك الليلة . ويقال إنه مات ولده محمد في تلك السفرة ، فلما عاد إلى المدينة قال : لقد لقينا من سفرنا هذا نصباً . وعاش بعد قطع رجله ثمان سنين . . . وكان يقرأ ربع القرآن كل يوم

---

(٢) وفيات الأعيان جـ ١ ص ٣٦٥ .

نظراً في المصحف ويقوم به الليل ، فما تركه إلا ليلة قطعت رجله ، ثم من الليلة المقبلة . وقال ابن قتيبة وغيره لما دعي الجزار ليقطعها قال له : نسقيك الخمر حتى لا تجد ألماً ، فقال : لا أستعين بحرام الله على ما أرجو من عافية ، قال : أفنسقيك المُرقد ، قال : ما أحب أن أُسلب عضواً من أعضائي وأنا لا أجد ألم ذلك فأحتسبه . قال ودخل عليه قوم أنكرهم فقال : ما هؤلاء ، قال : يمسكونك فإن الألم ربما غرب معه الصبر ، قال : أرجو أن أكفيكم ذلك من نفسي ، فقطعت كعبه بالسكين حتى إذا بلغ العظم وضع عليها المنشار فقطعت وهو يُهلِّل ويُكبِّر ، ثم أنه أُغلي له الزيت في مغارف الحديد فحُسم به وهو مغشيٌّ عليه ، فأفاق وهو يمسح العرق عن وجهه ، ولما رأى القدم بأيديهم دعا بها فقلّبها بيده ثم قال : أما والذي حملني عليك إنه ليعلم أني ما مشيت بك إلى حرام أو قال معصية . ولما دخل ابنه اصطبل الوليد بن عبد الملك وقتلته الدابة لم يُسمع في ذلك منه شيء حتى قدم المدينة فقال : اللهم إنه كان لي أطراف أربعة فأخذت واحداً وأبقيت لي ثلاثة فلك الحمد ، وأيم الله لئن أخذت لقد أبقيت ولئن ابتليت لطالما عافيت .

. . . وعروة هذا هو الذي احتفر بئر عروة التي بالمدينة وهي منسوبة إليه ، وليس بالمدينة بئر أعذب من مائها . وكانت ولادته سنة اثنتين وعشرين ، وقيل ست وعشرين للهجرة . وتُوفِّي في قرية له بقرب المدينة يقال لها فُرْع بضم الفاء وسكون الراء ، وهي من ناحية الربذة بينها وبين المدينة أربع ليالي ، وهي ذات نخيل ومياه ، سنة ثلاث وتسعين وقيل أربع وتسعين ودفن هناك ـ قاله ابن سعد . وهي سنة الفقهاء رضي الله عنهم ، وسيأتي ذكر ولده هشام إن شاء الله تعالى . وذكر العتبي أن المسجد الحرام جمع بين عبد الملك بن مروان وعبد الله بن الزبير وأخويه مصعب وعروة المذكور أيام تآلفهم بعهد معاوية بن أبي سفيان ، فقال بعضهم: هلّم فلنتمنّ. فقال عبد الله بن الزبير: منيتي أن أملك الحرمين وأنال الخلافة . وقال مصعب : منيتي أن أملك العراقين وأجمع بين عقيلتي قريش سكينة بنت الحسين وعائشة بنت طلحة ، وقال عبد الملك بن مروان : منيتي أن أملك الأرض كلها وأخلف معاوية ، فقال عروة : لست في شيء مما أنتم فيه ، منيتي الزهد في الدنيا والفوز بالجنة في الآخرة وأن أكون ممن يُروى عنه هذا

العلم . قال فصرف الدهر من صرفه إلى أن بلغ كل واحد منهم إلى أمله ، وكان عبد الملك لذلك يقول : من سرَّه أن ينظر إلى رجل من أهل الجنة فلينظر إلى عروة ابن الزبير . والله أعلم[1] .

الحافظ أبو القاسم عليّ بن أبي محمد
الحسن بن هبة الله بن عبد الله بن الحسين
المعروف بابن عساكر الدمشقي المُلَقَّب ثقة الدين .

كان محدِّث الشام في وقته ومن أعيان الفقهاء الشافعية ، غلب عليه الحديث فاشتهر به وبالغ فيه إلى أن جمع منه ما لم يتَّفق لغيره ، ورحل وطوَّف وجاب البلاد ولقي المشايخ . وكان رفيق الحافظ أبي سعد عبد الكريم بن السمعاني في الرحلة . وكان حافظاً ديِّناً جمع بين المتون والأسانيد ، سمع ببغداد في سنة عشرين وخمسمائة من أصحاب البرمكي والتنوخي والجوهري ، ثم رجع إلى دمشق ثم رحل إلى خراسان ودخل نيسابور وهراة وأصبهان والجبال . وصنّف التصانيف المفيدة وخرَّج التخاريج ، وكان حسن الكلام على الأحاديث محظوظاً في الجمع والتأليف . صنَّف « التاريخ الكبير لدمشق » في ثمانين مجلداً أتى فيه بالعجائب ، وهو على نسق تاريخ بغداد . قال لي شيخنا الحافظ العلامة زكيّ الدين أبو محمد العظيم المنذري حافظ مصر أدام الله به النفع وقد جرى ذكر هذا التاريخ وأخرج لي منه مجلداً وطال الحديث في أمره واستعظامه : ما أظن هذا الرجل إلّا عزم على هذا التاريخ من يوم عقل على نفسه وشرع في الجمع من ذلك الوقت ، وإلا فالعمر يقصر عن أن يجمع فيه الإنسان مثل هذا الكتاب بعد الاشتغال والتّنبيه ! ولقد قال الحق ، ومن وقف عليه عرف عاقبة هذا القول ومتى يتسع للإنسان الوقت حتى يضع مثله . وهذا الذي ظهر هو الذي اختاره ، وما صحّ له هذا إلا بعد مُسوَّدات ما يكاد ينضبط مصيرها ، وله غيره تواليف حسنة وأجزاء ممتعة وله شعر لا بأس به .

---

(١) وفيات الأعيان : جـ ١ ص ٣٩٨ ـ ٤٠٠ .

. . . وكانت ولادة الحافظ المذكور في أوّل المحرّم سنة تسع وتسعين وأربعمائة ، وتُوفِّي ليلة الاثنين الحادي والعشرين من رجب سنة إحدى وسبعين وخمسمائة بدمشق ، ودُفن عند والده وأهله بمقابر باب الصغير رحمه الله تعالى . وصلى عليه الشيخ قطب الدين النيسابوري ، وحضر الصلاة عليه السلطان صلاح الدين رحمه الله تعالى . وتُوفِّي ولده أبو محمد القاسم الملقب بهاء الدين ابن الحافظ في التاسع من صفر سنة ستمائة بدمشق ودفن من يومه خارج باب النصر ، ومولده بها ليلة النصف من جمادى الأولى سنة سبع وعشرين وخمسمائة رحمه الله تعالى ، وكان أيضاً حافظاً . وتُوفِّي أخوه الفقيه المحدث الفاضل صائن الدين هبة الله ابن الحسن بن هبة الله يوم الأحد الثالث والعشرين من شعبان سنة ثلاث وستين وخمسمائة بدمشق ودُفن من الغد بمقبرة باب الصغير ، ومولده على ما ذكر أخوه الحافظ المذكور في العشر الأول من رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة ، وقدم بغداد سنة عشرين وخمسمائة ، وقرأ على أسعد الميهن المقدم ذكره وابن برهان ، وعاد إلى دمشق ودرس بالمقصورة الغربية في جامع دمشق وأفتى وحدّث رحمه الله تعالى[1] .

أبو الحسن عليّ بن أبي بكر بن عليّ
الهروي الأصل الموصلي المولد السائح المشهور

نزيل حلب ، **طاف البلاد وأكثر من الزيارات وكان يُطبِّق الأرض بالدوران ، فإنه لم يترك براً ولا بحراً ولا سهلاً ولا جبلاً من الأماكن التي يمكن قصدها ورؤيتها إلا رآه ، ولم يصل إلى موضع إلا كتب خطَّه في حائطه** ، ولقد شاهدت ذلك في البلاد التي رأيتها مع كثرتها . ولما ساد ذكره بذلك واشتهر به ضُرب به المثل فيه ، ورأيت لبعض المعاصرين وهو ابن شمس الخلافة جعفر المُقدَّم ذكره بيتين في شخص يستجدي من الناس بأوراقه وقد ذكر فيهما هذه الحالة وهما :

أوراق كـديتـه في بيت كـل فتى ... على اتفـاق معـان واختـلاف دوي
قد طبق الأرض من سهل ومن جبلٍ ... كـأنـه خط ذاك السـائـح الهـروي

---

(١) وفيات الأعيان : جـ١ ص ٤٢٢ ـ ٤٢٣ .

وإنما ذكرت البيتين استشهاداً بهما على ما ذكرته من كثرة زيارته وكتب خطِّه. وكان مع هذا فيه فضيلة، **وله معرفة بعلم السيمياوية. تقدم عند الملك الظاهر ابن السلطان صلاح الدين صاحب حلب وأقام عنده، وكان كثير الرعاية له وبنى له مدرسة بظاهر حلب**. وفي ناحية منها قبّة وهو مدفون فيها، وفي تلك المدرسة بيوت كتب على باب كل بيت منها ما يليق به، ورأيته كتب على باب الميضأة «بيت المال في بيت الماء»، ورأيت في قُبَّته معلَّقاً عند رأسه غصناً ـ وهو حلقة خلقية ليس فيه صنعة وهو أعجوبة، وقيل إنّه رآه في بعض سياحاته فاستصحبه وأوصى أن يكون عند رأسه ليعجب منه من يراه. وله مصنّفات منها كتاب «**الإشارات في معرفة الزيارات**»، وكتاب «**الخطب الهروية**» وغير ذلك. ورأيت في حائط الموضع الذي يلقي فيه الدرس من المدرسة المذكورة بيتين مكتوبين بخط حسن، وكأنهما كتابة رجل فاضل نزل هناك قاصد الديار المصرية، فأحببت ذكرهما لحسنهما وهما:

رحم الله من دعا لأناس   نزلوا ههنا يريدون مصرا
نزلوا والخدود بيض فلما   أزف البيْن عدن بالدمع حمرا

وتُوفِّي في شهر رمضان في العشر الأوسط سنة إحدى عشرة وستمائة في المدرسة المذكورة، ودُفن في القُبَّة رحمه الله تعالى. والهروي بفتح الهاء والراء وبعدها واو ـ هذه النسبة إلى مدينة هراة وهي إحدى كراسي مملكة خراسان، فإنها مملكة عظيمة وكراسيها أربع: نيسابور ومرو وبلخ وهراة، والباقي مدن كبار لكنها ما تنتهي إلى هذه الأربع، وهذه هراة بناها الإسكندر ذي القرنين عند مسيره إلى المشرق[1].

أبو الحسن عليّ بن أبي الكرم محمد بن محمد
ابن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني
المعروف بابن الأثير الجزري الملقب عز الدين

وُلد بالجزيرة ونشأ بها ثم سار إلى الموصل مع والده وأخويه الآتي ذكرهما إن

(١) وفيات الأعيان: جـ ١ ص ٤٣٧.

شاء الله تعالى ، وسكن الموصل وسمع بها من أبي الفضل عبد الله بن أحمد الخطيب الطوسي ومن في طبقته . وقدم بغداد مراراً حاجاً ورسولاً من صاحب الموصل ، وسمع بها من الشيخين أبي القاسم يعيش ابن صدقة الفقيه الشافعي وأبي أحمد عبد الوهاب بن علي الصوفي وغيرهما ، ثم رحل إلى الشام والقدس وسمع هناك من جماعة ، ثم عاد إلى الموصل ولزم بيته منقطعاً إلى التوفّر على النظر في العلم والتصنيف . وكان بيته مجمع الفضل لأهل الموصل والواردين عليها ، **وكان إماماً في حفظ الحديث ومعرفته وما يتعلّق به ، وحافظاً للتواريخ المتقدِّمة والمتأخِّرة ، وخبيراً بأنساب العرب وأيامهم ووقائعهم وأخبارهم** . صنَّف في التاريخ كتاباً كبيراً أسماه « **الكامل** » ابتدأ فيه من أول الزمان إلى آخر سنة ثمان وعشرين وستمائة ، وهو من خيار التواريخ . **واختصر كتاب«الأنساب»لأبي سعد عبد الكريم السمعاني ، واستدرك عليه** في مواضع ونبّه على أغلاط وزاد أشياء أهملها ، وهو كتاب مفيد جداً وأكثر ما يوجد اليوم بأيدي الناس هذا المختصر ، وهو في ثلاث مجلدات والأصل في ثمانٍ ، وهو عزيز الوجود ولم أره سوى مرة واحدة بمدينة حلب ولم يصل إلى الديار المصرية سوى المختصر المذكور . وله كتاب « **أخبار الصحابة** » رضوان الله عليهم في ست مجلدات كبار . ولما وصلت إلى حلب في أواخر سنة ست وعشرين وستمائة كان عز الدين المذكور مقيماً بها في صورة الضيف عند الطواشي شهاب الدين المغربل الخادم أتابك الملك العزيز بن الملك الظاهر صاحب حلب ، وكان الطواشي كثير الإقبال عليه حسن الاعتقاد فيه مُكرماً له . فاجتمعت به فوجدته رجلاً مكمَّلاً في الفضائل وكرم الأخلاق وكثرة التواضع ، فلازمت الترداد إليه ، وكان بينه وبين الوالد رحمه الله تعالى مؤانسة أكيدة ، فكان بسببها يبالغ في الرعاية والإكرام . ثم إنّه سافر إلى دمشق في أثناء سنة سبع وعشرين ، ثم عاد إلى حلب في أثناء سنة ثمان وعشرين ، فجريت معه على عادة الترداد والملازمة ، وأقام قليلاً ثم توجه إلى الموصل . **وكانت ولادته في رابع جمادى الأولى سنة خمس وخمسين وخمسمائة بجزيرة ابن عمر وهو من أهلها ، وتُوفِّي في شعبان سنة ثلاثين وستمائة** رحمه الله تعالى بالموصل . وسيأتي ذكر أخويه : **مجد الدين** أبي السعادات المبارك ، **وضياء الدين** أبي الفتح نصر الله

إن شاء الله تعالى . والجزيرة المذكورة : أكثر الناس يقولون إنّها جزيرة ابن عمر ولا أدري من ابن عمر ، وقيل إنّها منسوبة به إلى يوسف بن عمر الثقفي أمير العراقين . ثم إني ظفرت بالصواب في ذلك : وهو أن رجلاً من أهل برقعيد من أعمال الموصل بناها وهو عبد العزيز بن عمر فأُضيفت إليه . ورأيت في بعض التواريخ أنها جزيرة ابن عمر أوس وكامل ، ولا أدري أيضاً من هما . ثم رأيت في تاريخ ابن المستوفي في ترجمة أبي السعادات المبارك بن محمد أخي أبي الحسن المذكور أنه من جزيرة أوس وكامل بن عمر بن أوس الثعلبي[1] .

أبو عبد الله محمد بن أبي الحسن اسماعيل
ابن ابراهيم بن المغيرة بن الأحنف يزذبة
وقال ابن ماكولا هو يزدذبة الجعفي بالولاء البخاري

الحافظ الإمام في علم الحديث صاحب الجامع الصحيح والتاريخ . رحل في طلب الحديث إلى أكثر محدِّثي الأمصار ، وكتب بخراسان والجبال ومدن العراق والحجاز والشام ومصر ، وقدم بغداد واجتمع إليه أهلها واعترفوا بفضله وشهدوا بتفرّده في علم الرواية والدراية . وحكى أبو عبد الله الحميدي في كتاب «جذوة المقتبس» والخطيب في «تاريخ بغداد»: أن البخاري لمّا قدم بغداد سمع به من أصحاب الحديث فاجتمعوا وعمدوا إلى مائة حديث فقلبوا متونها وأسانيدها وجعلوا متن هذا الإسناد لإسناد آخر، ورفعوا إلى عشرة أنفس إلى كل رجل عشرة أحاديث وأمروهم إذا حضروا المجلس أن يلقوا ذلك على البخاري ، وأخذوا الموعد للمجلس . فحضر المجلس جماعة من أصحاب الحديث من الغرباء من أهل خراسان وغيرها من البغداديين ، فلما اطمأنّ المجلس بأهله انتدب إليه واحد من العشرة فسأله عن حديث من تلك الأحاديث ، فقال البخاري لا أعرفه فسأله عن آخر فقال لا أعرفه ، فما زال يلقي عليه واحداً بعد واحد حتى فرغ من عشرته والبخاري يقول لا أعرفه . فكان الفقهاء ممن حضر المجلس يلتفت بعضهم إلى بعض ويقولون : الرجل فَهِم ، ومن كان منهم ضدّ ذلك يقضي على البخاري

---

(١) وفيات الأعيان : جـ ١ ص ٤٣٨ .

بالعجز والتقصير وقلّة الفهم . ثم انتدب رجل آخر من العشرة فسأله عن حديث من تلك الأحاديث المقلوبة ، فقال البخاري لا أعرفه ، فسأله عن الآخر فقال لا أعرفه ، فلم يزل يلقي عليه واحداً بعد واحد حتى فرغ من عشرته والبخاري يقول لا أعرفه . ثم انتدب الثالث والرابع إلى تمام العشرة حتى فرغوا كلهم من الأحاديث المقلوبة ، والبخاري لا يزيدهم على قوله لا أعرفه . فلما عرف البخاري أنهم فرغوا التفت إلى الأول منهم فقال : أما حديثك الأول فهو كذا وحديثك الثاني فهو كذا ـ والثالث والرابع على الولاء حتى أتى على تمام العشرة ، فرد كلّ متن إلى إسناده وكلّ إسناد إلى متنه ، وفعل بالآخرين كذلك ـ وردّ متون الأحاديث كلّها إلى أسانيدها وأسانيدها إلى متونها ، فأقرّ له الناس بالحفظ وأذعنوا له بالفضل . وكان ابن صاعد إذا ذكره يقول الكبش النطّاح ، ونقل عنه محمد بن يوسف الفربري أنه قال : ما وضعت في كتابي الصحيح حديثاً إلا اغتسلت قبل ذلك وصليت ركعتين . **وعنه أنه قال : صنّفت كتابي الصحيح لست عشرة سنة ، خرّجته من ستمائة ألف حديث وجعلته حجة فيما بيني وبين الله** . وقال الفربري : سمع صحيح البخاري تسعون ألف رجل فما بقي أحد يروي عنه غيري . وروى عنه أبو عيسى الترمذي . **وكانت ولادته يوم الجمعة بعد الصلاة لثلاث عشرة ليلة خلت من شوال سنة أربع وتسعين ومائة** ، وقال أبو يَعْلِي الخليلي في كتاب « الإرشاد » : إن ولادته كانت لإثنتي عشرة ليلة خلت من الشهر المذكور ، **وتُوفّي ليلة السبت بعد صلاة العشاء ـ وكانت ليلة عيد الفطر ، دُفن يوم الفطر بعد صلاة الظهر سنة ست وخمسين ومائتين بخرتنك** رحمه الله تعالى . . . والبُخَاري بضم الباء الموحدة وفتح الخاء المعجمة وبعد الألف راء : هذه النسبة إلى بخاراء وهي من أعظم مدن ما وراء النهر بينها وبين سمرقند مسافة ثمانية أيام ، وخرتنك بفتح الخاء المعجمة وسكون الراء وفتح الثاء المثناة من فوقها وسكون النون وبعدها كاف : وهي قرية من قرى سمرقند [1] .

---

(١) وفيات الأعيان : جـ ١ ص ٥٧٦ ـ ٥٧٧ .

أبو جعفر محمد بن يزيد بن خالد الطبري
وقيل يزيد بن كثير بن غالب

صاحب التفسير الكبير والتاريخ الشهير ، كان إماماً في فنون كثيرة منها التفسير والحديث والفقه والتاريخ وغير ذلك ، وله مصنَّفات مليحة في فنون عديدة تدل على سعة علمه وعزارة فضله . **وكان من الأئمة المجتهدين لم يُقلِّد أحداً** ، وكان أبو الفرج المعافي بن زكرياء النهرواني المعروف بابن طرار على مذهبه ، وسيأتي ذكره إن شاء الله تعالى . وكان ثقة في نقله ، **وتاريخه أصحّ التواريخ وأثبتها** ، وذكره الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في طبقات الفقهاء في جملة المجتهدين ، ورأيت في بعض المجاميع هذه الأبيات منسوبة إليه وهي :

إذا أعسرت لم يعلم شقيقي ... وأستغني فيستغني صديقي
حيائي حافظ لي ماء وجهي ... ورفقي في مطالبتي رفيقي
ولو أني سمحت ببذل وجهي ... لكنت إلى الغنىٰ سهل الطريقِ

وكانت ولادته سنة أربع وعشرين ومائتين بآمل طبرستان، وتوفي يوم السبت آخر النهار ، ودفن يوم الأحد في داره في السادس والعشرين من شوال سنة عشر وثلاثمائة ببغداد رحمه الله تعالى . ورأيت بمصر في القرافة الصغرى عند سفح المقطّم قبراً يُزار ، وعند رأسه حجر عليه مكتوب : هذا قبر ابن جرير الطبري ، والناس يقولون هذا صاحب التاريخ وليس بصحيح ، بل الصحيح إنه ببغداد ، وكذلك قال ابن يونس في تاريخه المختص بالغرباء إنه تُوفِّي ببغداد[١] .

أبو بكر وقيل أبو عبد الله محمد بن إسحاق
بن يسار بن جبار وقيل سيار بن كونان
المطلبي بالولاء المدني صاحب المغازي والسير

كان جده يسّار مولى قيس بن محرمة بن المطلِّب بن عبد مناف القرشي ،

---

(١) وفيات الأعيان : جـ١ ص ٥٧٧ ـ ٥٧٨ .

سباه خالد بن الوليد من عين التمر . وكان محمد المذكور ثبتاً في الحديث عند أكثر العلماء ، وأما في المغازي والسير فلا تُجهل إمامته . قال ابن شهاب الزهري : من أراد المغازي فعليه بابن إسحاق ، وذكره البخاري في تاريخه ، وروي عن الشافعي رضي الله عنه أنه قال : من أراد أن يتبحّر في المغازي فهو عيال على ابن إسحاق ، وقال سفيان بن عيينة : ما أدركت أحداً يتهِّم ابن إسحاق في حديثه ، وقال شعبة بن الحجاج : محمد بن إسحاق أمير المؤمنين يعني في الحديث ، ويحكى عن الزهري أنه خرج إلى قرية له فاتَّبعه طلاب الحديث فقال لهم : أين أنتم من الغلام الأحول ـ أوقد خلفت فيكم الغلام الأحول : يعني ابن إسحاق . وذكر الساجيّ أنّ أصحاب الزهري كانوا يلجأون إلى محمد بن إسحاق فيما شكُّوا فيه من حديث الزهري ثقةً منهم بحفظه ، وحُكي عن يحيى بن معين وأحمد بن حنبل ويحيى بن سعيد القطّان أنهم وثّقوا محمد بن إسحاق واحتجّوا بحديثه ، وإنما لم يُخَرِّج البخاري عنه وقد وثّقه ، وكذلك مسلم بن الحجاج لم يُخَرِّج عنه إلا حديثاً واحداً في الرجم من أجل طعن مالك بن أنس فيه ، وإنما طعن مالك فيه لأنه بلغه عنه أنه قال : هاتوا حديث مالك فأنا طبيب بعلله ، فقال مالك : وما ابن إسحاق إنما هو دجّال من الدجاجلة نحن أخرجناه من المدينة ـ يشير والله أعلم إلى أن الدجّال لا يدخل المدينة . وكان محمد بن إسحاق قد أتى أبا جعفر المنصور وهو بالحيرة فكتب له المغازي ، فسمع منه أهل الكوفة بذلك السبب . وكان يروي عن فاطمة بنت المنذر بن الزبير وهي امرأة هشام بن عروة بن الزبير ، فبلغ ذلك هشاماً فأنكره وقال : أهو كان يدخل على امرأتي ؟ وحكى الخطيب أبو بكر أحمد بن عليّ ابن ثابت في تاريخ بغداد أن محمد بن إسحاق رأى أنس بن مالك رضي الله عنه وعليه عمامة سوداء والصبيان خلفه يشتدُّون ويقولون : هذا رجل من أصحاب رسول الله ﷺ لا يموت حتى يلقى الدجّال . وتُوفِّي محمد بن إسحاق ببغداد سنة إحدى وخمسين ومائة ، وقيل سنة خمسين ، وقيل سنة اثنتين وخمسين ، وقال خليفة بن خياط سنة ثلاث وخمسين ، وقيل أربع وأربعين والله أعلم ـ والأول أصحّ ، رحمه الله تعالى . ودُفن في مقبرة الخيزران بالجانب الشرقي وهي منسوبة إلى الخيزران أم هارون الرشيد وأخيه الهادي ، وإنما نُسبت

إليها لأنها مدفونة بها ، وهذه المقبرة أقدم المقابر التي بالجانب الشرقي . **ومن كتبه أخذ عبد الملك بن هشام سيرة الرسول** ﷺ وقد تقدّم ذكره ، وكذلك كلّ من تكلّم في هذا الباب فعليه اعتماده وإليه إسناده . والمُطلِّبي نسبة إلى المطلِّب بن عبد مناف المذكور أولاً . وقد تقدم الكلام على عين التمر في ترجمة أبي العتاهية[1] .

أبو عبد الله محمد بن عمر بن واقد الواقدي المدني مولى بني هاشم وقيل مولى بني سهم بن أسلم

كان إماماً عالماً له التصانيف في **المغازي** وغيرها ، وله **كتاب الردَّة** ذكر فيه ارتداد العرب بعد وفاة النبي ﷺ ، ومحاربة الصحابة رضي الله عنهم لطليحة بن خويلد الأزدي والأسود العنسي ومسيلمة الكذاب ، وما أقصر فيه . سمع من ابن أبي ذئب ومعمر بن راشد ومالك بن أنس والثوري وغيرهم ، **وروي عنه كاتبه محمد بن سعد** المذكور عقيبه إن شاء الله تعالى وجماعة من الأعيان . وتولّى القضاء بشرقيّ بغداد ، وولاّه المأمون القضاء بعسكر المهدي . **وضعّفوه في الحديث وتكلّموا فيه** ، **وكان المأمون يُكرم جانبه** ويبالغ في رعايته ، وكتب إليه مرة يشكو ضائقة لحقته وركبه بسببها دين وعيّن مقداره في قصته ، فوقع المأمون فيها بخطِّه : فيك خلّتان سخاء وحياء ، فالسخاء أطلق يديك بتبذير ما ملكت والحياء حملك أن ذكرت لنا بعض دينك ، وقد أمرنا لك بضعف ما سألت ، وإن كنا قصرنا عن بلوغ حاجتك فبجنايتك على نفسك ، وإن كنا بلغنا بغيتك فزد في بسطة يدك فإن خزائن الله مفتوحة ويده بالخير مبسوطة ، وأنت حدثتني حين كنت على قضاء الرشيد أن النبي ﷺ قال للزبير : يا زبير إن مفاتيح الرزق بإزاء العرش ينزل الله سبحانه للعباد أرزاقهم على قدر نفقاتهم فمن كثّر كثّر له ومن قلّل قلّل عليه . قال الواقدي : وكنت نسيت الحديث فكانت مذاكرته إياي أعجب إلي من صلته . وروى عنه بشر الحافي المقدم ذكره رضي الله عنه حكاية واحدة ، وهي أنه سمعه يقول : ما يُكتب للحُمَّى يُؤخذ ثلاث ورقات زيتون تُكتب يوم السبت وأنت على

---

(١) وفيات الأعيان : جـ١ ص ٦١١ - ٦١٢ .

طهارة على واحدة منها جهنم غرثى وعلى الأخرى جهنم عطشى وعلى الأخرى جهنم مقرورة ، ثم يُجعل في خرقة وتُشَدّ على عضد المحموم الأيسر ، قال الواقدي : جرّبته فوجدته صحيحاً نافعاً ـ هكذا نقل هذه الحكاية أبو الفرج بن الجوزي في كتابه الذي وضعه في أخبار بشر الحافي . وروى المسعودي في كتاب « مروج الذهب » أن الواقدي المذكور قال : كان لي صديقان أحدهما هاشمي وكنا كنفس واحدة ، فنالتني ضائقة شديدة وحضر العيد فقالت امرأتي : أما نحن في أنفسنا فنصبر على البؤس والشدة وأما صبياننا هؤلاء فقد قطّعوا قلبي رحمة لهم لأنهم يرون صبيان الجيران قد تزيّنوا في عيدهم وأصلحو ثيابهم وهم على هذه الحال من الثياب الرثّة ، فلو احتلت في شيء فصرفته في كسوتهم . قال : فكتبت إلى صديقي الهاشمي أسأله التوسعة عليَّ بما حضر ، فوجّه إلي كيساً مختوماً ذكر أن فيه ألف درهم ، فما استقر قراري حتى كتب إليّ الصديق الآخر يشكو مثل ما شكوت إلى صاحبي الهاشمي ، فوجّهت إليه الكيس بختمه وخرجت إلى المسجد فأقمت فيه ليلتي مستحيياً من امرأتي ، فلما دخلت عليها استحسنت ما كان مني ولم تُعنّفني عليه . فبينا أنا كذلك إذ وافى صديقي الهاشمي ومعه الكيس كهيئته فقال لي : اصدقني عما فعلته فيما وجّهتُ به إليك ؟ فعرّفته الخبر على وجهه فقال لي : إنك وجهت إليّ وما أملك على الأرض إلا ما بعثت به إليك ، وكتبت إلى صديقنا أسأله المؤاساة فوجه كيسي بخاتمي . قال الواقدي : فتواسينا الألف درهم فيما بيننا ، ثم إنا أخرجنا للمرأة مائة درهم قبل ذلك . ونمى الخبر إلى المأمون فدعا بي وسألني ، فشرحت له الخبر ، فأمر لنا بسبعة آلاف دينار لكلٍّ واحد منا ألفا دينار وللمرأة ألف دينار . وقد ذكر الخطيب في تاريخ بغداد هذه الحكاية وبينها وبين ما ذكرناه ههنا اختلاف يسير . **وكانت ولادة الواقدي في أوّل سنة ثلاثين ومائة ، وتُوفّي عشية يوم الإثنين حادي عشر ذي الحجة سنة سبع ومائتين وهو يومئذ قاضٍ ببغداد** في الجانب الغربي ـ كذا قاله ابن قتيبة ، وقال السمعاني : كان قاضياً بالجانب الشرقي كما تقدّم والله اعلم . وصلّى عليه محمد بن سماعة التميمي ، ودُفن في مقابر الخيزران . وقيل مات سنة تسع وقيل سنة ست ومائتين ـ والأول أصحّ . وقال الخطيب في تاريخ بغداد في أوّل ترجمة الواقدي : أنه تُوفّي

في ذي القعدة ، وقال في آخر الترجمة إنه مات في ذي الحجة ـ والله أعلم رحمه الله تعالى . ورأيت بخطي في مُسوَّداتي أن الواقدي مات وعمره ثمانٍ وسبعون سنة . والواقدي بفتح الواو وبعد الألف قاف مكسورة ثم دال مهملة : هذه النسبة إلى واقد وهو جدّه المذكور . وقد تقدّم الكلام على المدني ، وعسكر المهدي : هي المحلة المعروفة اليوم بالرصافة بالجانب الشرقي من بغداد عمّرها أبو جعفر المنصور لولده المهدي فنُسبت إليه . وهنا يؤيد أن الواقدي كان قاضي الجانب الشرقي لا الغربي[1] .

أبو عبد الله محمد بن سعد
ابن منيع الزهري كاتب الواقدي

كان أحد الفضلاء النبلاء الأجلّاء ، صحب الواقدي المذكور قبله زماناً وكتب له فعُرف به . وسمع سفيان من عيينة وأنظاره ، وروى عنه أبو بكر بن أبي الدنيا وأبو محمد الحرث بن أبي أسامة التميمي . وصنّف كتاباً كبيراً في **طبقات الصحابة والتابعين والخلفاء** إلى وقته فأجاد فيه وأحسن ، وهو يدخل في خمس عشرة مجلدة ، وله طبقات أخرى صغرى . وكان صدوقاً ثقة ، ويقال : **اجتمعت كتب الواقدي عند أربعة أنفس أولهم كاتبه محمد بن سعد** المذكور . وكان كثير العلم غزير الحديث والرواية كثير الكتب كتب الحديث والفقه وغيرهما . وقال الحافظ أبو بكر الخطيب صاحب تاريخ بغداد في حقه : ومحمد بن سعد عندنا من أهل العدالة وحديثه يدل على صدقه فإنه يتحرّى في كثير من رواياته . وهو من موالي الحسين بن عبد الله بن عبيد الله بن العباس بن عبد المطلب . **وتُوفِّي يوم الأحد لأربع خلون من جمادى الآخرة سنة ثلاثين ومائتين ببغداد ، ودُفن في مقبرة باب الشام وهو ابن اثنتين وستين سنة رحمه الله تعالى**[2] .

---

(١) وفيات الأعيان : جـ ١ ص ٦٤٠ .
(٢) وفيات الأعيان : جـ ١ ص ٦٤١ - ٦٤٢ .

أبو المنذر هشام بن أبي النصر
محمد بن السائب بن بشر بن عمرو الكلبي النسّابة الكوفيّ

قد تقدم ذكر أبيه في المحمدين وما جرى له مع الفرزدق الشاعر ، وحدّث هشام عن أبيه ، وروى عنه ابنه العباس وخليفة بن خياط ومحمد بن سعد كاتب الواقدي ومحمد بن أبي السريّ البغدادي وأبو الأشعث أحمد بن المقدام وغيرهم . **وكان هشام من أعلم الناس بعلم الأنساب ، وله كتاب « الجمهرة » في النسب** ، وهو من محاسن الكتب في هذا الفن . وكان من الحفّاظ المشاهير ، وذكر الخطيب في تاريخ بغداد عنه أنه دخل بغداد وحدّث بها وأنه قال : حفظت ما لم يحفظه أحد ونسيت ما لم ينسه أحد ، كان لي عم يعاتبني على حفظ القرآن فدخلت بيتاً وحلفت أن لا أخرج منه حتى أحفظ القرآن فحفظته في ثلاثة أيام . ونظرت يوماً في المرآة فقبضت على لحيتي لآخذ ما دون القبضة فأخذت ما فوق القبضة . وله من التصانيف شيء كثير ، فمن ذلك **كتاب حلف عبد المطلب وخزاعة ، وكتاب حلف الفضول ، وكتاب حلف تميم وكلب ، وكتاب المنافرات ، وكتاب بيوتات قريش ، وكتاب فضائل قيس بن عيلان ، وكتاب الموردات ، وكتاب بيوتات ربيعة ، وكتاب الكنى ، وكتاب شرف قُصيّ وولده في الجاهلية والإسلام ، وكتاب ألقاب قريش ، وكتاب ألقاب اليمن ، وكتاب المثالب ، وكتاب النوافل ، وكتاب ادّعاء معاوية زياد أو كتاب أخبار زياد بن أبيه ، وكتاب صنائع قريش ، وكتاب المشاجرات ، وكتاب المعاتبات ، وكتاب ملوك الطوائف ، وكتاب ملوك كندة ، وكتاب افتراق ولد نزار ، وكتاب تفريق الأزد ، وكتاب طسم وجديس . وتصانيفه تزيد على مائة وخمسين تصنيفاً ، وأحسنها وأنفعها كتابه المعروف بالجمهرة في معرفة الأنساب ، ولم يُصَنَّف في بابه مثله** ، وكتابه الذي سمّاه **المنزل في النسب** أيضاً وهو أكبر من الجمهرة ، وكتابه **الموجز في النسب** ، وكتابه **الفريد** صنّفه للمأمون في الأنساب ، وكتابه **الملوكي** صنفه لجعفر بن يحيىٰ البرمكي في النسب أيضاً . وكان واسع الرواية لأيام الناس وأخبارهم ، فمن روايته أنه قال : اجتمعت بنو أمية عند معاوية بن أبي سفيان فعاتبوه في تفضيل عمرو بن العاص وادّعاء زياد بن أبيه، فتكلّم معاوية ثم حرّك

عَمْراً على الكلام فقال في بعض كلامه : «أنا الذي أقول في يوم صفين :

إذا تخـازرت وما بي من خـزر ثم كسـرت العير من غيـر عـور
ألفيتني ألــوي بعيــد المستمـر أحمل ما حملت من خيـر وشر
كالحية الصماء في أصل الشجر

أما والله ما أنا بالوافي ولا العاني ، وإني أنا الحية الصماء التي لا يسلم سليمها ولا ينام كليلها ، وإني أنا المرء إن همزت كسرت وإن كويت أنضجت ، فمن شاء فليشاور ومن شاء فليؤامر ، مع أنهم والله لو عاينوا من يوم الهرير ما عاينت ،أو لو ولّوا ما ولّيت لضاق عليهم المخرج ولتفاقم بهم المنهج ، إذ شدَّ علينا أبو الحسن وعن يمينه وشماله المباشرون من أهل البصائر وكرام العشائر ، فهناك والله شخصت الأبصار وارتفع الشرار وتقلّصت الخصيّ إلى مواضع الكلى ، وقارعت الأمهات عن ثكلها وذهلت عن حملها ، واحمرّ واغبرّ الأفق وألجم العرق وسال العلق ، وثار القتام وصبر الكرام وحام اللئام وذهب الكلام ، وأزبدت الأشداق وكثر العناق وقامت الحرب على ساق وحضر الفراق ، وتضاربت الرجال بأغماد سيوفها بعد فناء نبلها وتقصّف رماحها ، فلا يسمع يومئذ إلا التغمغم من الرجال والتحمحم من الخيل الجياد ووقع السيوف على الهام ، كأنه دقُّ غاسل بخشبته على منصته ، فدأب ذلك يوماً حتى طعن الليل بغسقه وأقبل الصبح بفلقه ، ثم لم يبقَ من القتال إلا الهرير والزئير ، لعلمهم أني أحسن بلاءً وأعظم عناء وأصبر على اللأواء . وإني وأياكم كما قال الشاعر :

وأغض على أشياء لو شئت قلتها ولو قلتها لم أبق للصلح موضعا
وإن كان عودي من نضار فإنني لأكـرمه من أن أخـاطر خـروعا»

والمأثور عنه كثير . **وتُوفِّي سنة أربع ومائتين** ، وقيل سنة ست/ والأول أصحّ والله تعالى أعلم بالصواب[1] .

---

(١) وفيات الأعيان : جـ٢ ص ٢٥٨ - ٢٥٩ .

أبو عبد اللّه ياقوت بن عبد اللّه
الرومي الجنس الحموي المولد البغدادي الدار
الملقّب شهاب الدين

أُسر عن بلاده صغيراً ، وابتاعه ببغداد رجل تاجر يعرف بعسكر بن أبي نصر إبراهيم الحموي ، وجعله في الكتّاب لينتفع به في ضبط تجائره ، وكان مولاء عسكر لا يحسن الخطّ ولا يعلم شيئاً سوى التجارة ، وكان ساكناً ببغداد وتزوج بها وأولد عدة أولاد . ولما كبر ياقوت المذكور قرأ شيئاً من النحو واللغة ، وشغله مولاه بالأسفار في متاجره فكان يتردّد إلى كيش وعمان وتلك النواحي ويعود إلى الشام . ثم جرت بينه وبين مولاه نبوة أوجبت عتقه ، فأبعده عنه وذلك في سنة ست وتسعين وخمسمائة . فاشتغل بالنسخ بالأجرة وحصل بالمطالعة فوائد . ثم إن مولاه بعد مدة ألوى عليه وأعطاه شيئاً وسفّره إلى كيش ، ولما عاد كان مولاه قد مات فحصّل شيئاً مما كان في يده وأعطى أولاد مولاه وزوجته ما أرضاهم به ، وبقيت بيده بقية جعلها رأس ماله وسافر بها . وجعل بعض تجارته كتباً ، وكان متعصّباً على عليّ بن أبي طالب رضي اللّه عنه ، وكان قد طالع شيئاً من كتب الخوارج فاشتبك في ذهنه منه طرف قوي . وتوجه إلى دمشق في سنة ثلاث عشرة وستمائة ، وقعد في بعض أسواقها وناظر بعض من يتعصّب لعليّ رضي اللّه عنه وجرى بينهما كلام أدّى إلى ذكره علياً رضي اللّه عنه بما لا يسوغ ، فثار الناس عليه ثورة كادوا يقتلونه . فسلخ منهم وخرج من دمشق منهزماً بعد أن بلغت القضية إلى والي البلد فطلبه فلم يقدر عليه ، ووصل إلى حلب خائفاً يترقّب وخرج عنها في العشر الأول أو الثاني من جمادى الآخرة سنة ثلاث عشرة وستمائة . وتوصل إلى الموصل ثم انتقل إلى إربل وسلك منها إلى خراسان ، وتحامى دخول بغداد لأن المناظر له بدمشق كان بغدادياً وخشي أن ينقل قوله فيُقتل . فلما انتهى إلى خراسان أقام بها يتجّر في بلادها ، واستوطن مدينة مرو مدة وخرج عنها إلى نسا ومضى إلى خوارزم ، وصادفه وهو بخوارزم خروج التتر وذلك في سنة ست عشرة وستمائة ، فانهزم بنفسه كبعثه يوم الحشر من رمسه ، وقاسى في طريقه من المضايقة والتعب ما كان يكلّ عن شرحه إذا ذكره . ووصل إلى الموصل وقد تقطّعت به الأسباب وأعوزه دنيّ

المآكل وخشنيّ الثياب ، **وأقام بالموصل** مدة مديدة **ثم انتقل إلى سنجار وارتحل منها إلى حلب . وأقام بظاهرها في الخان إلى أن مات** في التاريخ الآتي ذكره إن شاء اللّه تعالى . ونقلت من تاريخ إربل الذي عني بجمعه أبو البركات بن المستوفي المقدّم ذكره : أن ياقوتاً المذكور قدم إربل في رجب سنة سبع عشرة وستمائة ، وكان مقيماً بخوارزم وفارقها للواقعة التي جرت فيها بين التتر والسلطان محمد بن تكش خوارزم شاه ، وكان قد تتّبع التواريخ وصنّف كتاباً سمّاه **إرشاد الألبّاء إلى معرفة الأدباء** يدخل في أربع جلود كبار ، ذكر في أوله قال : وجمعت في هذا الكتاب ما وقع إليّ من أخبار النحويين واللغويين والنسّابين والقراء المشهورين ، والإخباريين والمؤرِّخين والورّاقين المعروفين ، والكتّاب المشهورين وأصحاب الرسائل المدوّنة وأرباب الخطوط المنسوبة المعيّنة ، وكلّ من صنّف في الأدب تصنيفاً أو جمع فيه تأليفاً ، مع إيثار الاختصار والإعجاز في نهاية الإيجاز ، ولم آل جهداً في إثبات الوفيات وتبيين المواليد والأوقات ، وذكر تصانيفهم ومستحسن أخبارهم ، والإخبار بأنسابهم وشيء من أشعارهم في ترددادي إلى البلاد ومخالطتي للعباد ، وحذفت الأسانيد إلا ما قلّ رجاله وقرب مناله مع الاستطاعة لإثباتها سماعاً وإجازة ، إلاّ أنني قصدت صغر الحجم وكبر النفع . وأثبتّ مواضع نقلي ومواطن أخذي من كتب العلماء المُعوَّل في هذا الشأن عليهم والرجوع في صحة النقل إليهم . ثم ذكر أنه جمع كتاباً في أخبار الشعراء المتأخِّرين والقدماء ، ومن تصانيفه أيضاً كتاب : **معجم البلدان** ، وكتاب معجم الشعراء ، وكتاب معجم الأدباء ، **وكتاب المشترك وضعاً والمختلف صقعاً** ـ وهو من الكتب النافعة ، وكتاب المبدأ والمآل في التاريخ ، وكتاب الدول ، ومجموع كلام أبي عليّ الفارسي ، وعنوان كتاب الأغاني ، والمقتضب في النسب يذكر فيه أنساب العرب ، وكتاب أخبار المتنبي ـ وكانت له همّة عالية في تحصيل المعارف . وذكر القاضي الأكرم جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف بن إبراهيم بن عبد الواحد الشيباني القفطي وزير صاحب حلب رحمه اللّه تعالى في كتابه الذي سماه « إنباه الرواة على أنباء النحاة » أن ياقوتاً المذكور كتب إليه رسالة من الموصل عند وصوله إليها هارباً من التتر يصف فيها حاله وما جرى له معهم . . . (منها) :

« . . . فإنا للّه وإنا إليه راجعون من حادثة تقصم الظهر وتهدم العمر ، وتفتُّ في العضد وتوهي الجلد وتضاعف الكمد ، وتشيب الوليد وتنخب لب الجليد ، وتُسوِّد القلب وتذهب اللبّ ، فحينئذ تقهقر المملوك على عقبه ناكساً ومن الأوبة إلى حيث تستقر فيه النفس بالأمن آيساً ، بقلب واجب ودمع ساكب ولبّ عازب وحلم غائب ، فتوصّل وما كاد حتى استقرّ بالموصل ، بعد مقاساة أخطار وابتلاء واصطبار وتمحيص الأوزار وإشراف غير مرة على البوار والتبار ، لأنه مرّ بين سيوف مسلولة وعساكر مفلولة ونظام عقود محلولة ودماء مسكوبة مطلولة . . . » .

وكانت ولادة ياقوت المذكور في سنة أربع أو خمس وسبعين وخمسمائة ببلاد الروم ـ هكذا قاله ، توفي يوم الأحد العشرين من شهر رمضان سنة ست وعشرين وستمائة في الخان بظاهر مدينة حلب حسبما قدّمنا ذكره في أول الترجمة رحمه اللّه تعالى . **وكان قد وقف كتبه على مسجد الزيدي الذي بدرب دينار ببغداد ، وسلّمها إلى الشيخ عز الدين أبي الحسن علي بن الأثير صاحب التاريخ الكبير فحملها إلى هناك** . ولمّا تميّز ياقوت المذكور واشتهر سمى نفسه يعقوب ، وقدم حلب للاشتغال بها في مستهل ذي القعدة سنة وفاته ، وكان عقيب موته الناس يثنون عليه ويذكرون فضله وأدبه ، ولم يُقدَّر لي الاجتماع به[١] .

(١) وفيات الأعيان : جـ٢ ص ٢٧٧ ـ ٢٨٤ .

في السيـرة الـذاتيـة :

من كتاب الاعتبار لأسامة بن منقذ
(المتوفي ٥٨٤هـ/ ١١٨٨م)

. . . وقد كان بين هذه الوقعات فترات شهدت فيها من الحروب مع الكفار والمسلمين ما لا أحصيها ، وسأورد من عجائب ما شهدته ومارسته في الحروب ما يحضرني ذكره . وما النسيان بمستنكر لمن طال عليه ممرّ الأعوام ، وهو وراثة بني آدم من أبيهم عليه الصلاة والسلام . فمن ذلك ما شاهدته من أنفة الفرسان وحملهم نفوسهم على الأخطار[1] . . . .

وقبل ذلك ما جرى لي على أفامية ، فإن نجم الدين بن ايلغازي بن أرتق رحمه اللّه ، كسر الإفرنج على البلاط وذلك يوم الجمعة خامس جمادىٰ الأولى سنة ثلاث عشرة وخمسمائة وأفناهم وقتل صاحب إنطاكية روجار وجميع فرسانه . فسار إليه عمّي عزّ الدين أبو العساكر سلطان رحمه اللّه وتخلّف والدي رحمه اللّه في حصن شيزر ، وقد وصّاه أن يُسيِّرَني إلى أفامية بمن معي بشيزر من الناس ويستنفر الناس والعرب لنهب زرع أفامية . وكان قد هدف من العرب إلينا خلق كثير .

فلما سار عمّي نادى المنادي بعد يويمات من مسيره . وسرت في نفر قليل ـ ما يلحق عشرين فارساً ، ونحن على يقين أن أفامية ما فيها خيّالة ، ومعي خلق عظيم من النهّابة والبادية . فلمّا صرنا على وادي أبي الميمون والنهّابة والعرب مُتفرِّقون في الزرع ، خرج علينا من الإفرنج جمع كثير ، وكان قد وصلنا تلك الليلة ستون فارساً وستون راجلاً فكشفونا عن الوادي ، فاندفعنا بين أيديهم إلى أن وصلنا الناس الذين في الزرع ينتهبونه ، فضجُّوا ضجّة عظيمة ، فهان عليّ الموت لهلاك ذلك العالم معي ، فرجعت على فارس في أولِّهم قد ألقى عنه درعه وتخفّف

---

(١) أسامة بن منقذ : الاعتبار ـ بتحقيق فيليب حتي مطبعة جامعة برنستون : الولايات المتحدة ١٩٣٠ م ـ ص ٣٦ .

ليجوزنا من بين أيدينا ، فطعنته في صدره فطار عن سرجه ميِّتاً . ثم استقبلت خيلهم المتتابعة فولّوا وأنا غرّ من القتال ما حضرت قتالاً قبل ذلك اليوم ، وتحتي فرس مثل الطير ، ألحق أعقابهم لأطعن فيهم ثم أجتنّ عنهم .

وفي آخرهم فارس على حصان أدهم مثل الجمل بالدرع ولامة الحرب أنا خائف منه ليكون جاذباً لي ليعود علي ، حتى رأيته ضرب حصانه بمهماره فلوّح بذنبه ، فعلمت أنه قد أعيا . فحملت عليه ، طعنته فنفذ الرمح من قدّامه نحواً من ذراع ، وخرجت من السرح لخفة جسمي وقوة الطعنة وسرعة الفرس ، ثم تراجعت وجذبت رمحي وأنا أظن أنّي قتلته . فجمعت أصحابي وهم سالمون ، وكان معي مملوك صغير يجرّ فرساً لي دهماء مجنونة وتحته بغلة مليحة سروجية وعليها مركوب ثقيل فضة ، فنزل عن البغلة وسيّبها وركب الحجرة فطارت به إلى شيزر . فلما عدت إلى أصحابي وقد مسكوا البغلة سألت عن الغلام فقالوا : راح . فعلمت أنه يصل شيزر ويشغل قلب الوالد رحمه اللّه . فدعوت رجلاً من الجند وقلت : تسرع إلى شيزر تعرّف والدي بما جرى . وكان الغلام لمّا وصل أحضره الوالد بين يديه وقال : أي شيء لقيتم ؟ قال : يا مولاي ، خرج علينا الإفرنج في ألف وما أظن أحداً يسلم إلا مولاي . قال : كيف يسلم مولاك دون الناس ؟ قال : رأيته قد لبس وركب الخضراء . . . هو يُحَدِّثه وذلك الفارس قد وصله وأخبره باليقين ، ووصلت بعده . فاستخبرني رحمه اللّه ، فقلت : يا مولاي ، كان أول قتال حضرته فلمّا رأيت الإفرنج قد وصلوا إلى الناس هان علي الموت ، فرجعت إلى الإفرنج لأُقتل أو أحمي ذلك العالم . فقال رحمه اللّه متمثِّلاً :

يفــرّ جبـان القــوم عن أمّ رأســه ويحمي شجاع القوم من لا يلازمه

ووصل عمي رحمه اللّه ، من عند نجم الدين إيلغازي رحمه اللّه بعد أيام ، فأتاني رسوله يستدعيني في وقت ما جرت عادته فيه ، فجئته فإذا عنده رجل من الإفرنج ، فقال : هذا الفارس قد جاء من أفامية يريد يبصر الفارس الذي طعن فيليب الفارس ، فإن الإفرنج تعجّبوا من تلك الطعنة وأنها خرقت الزردية من طاقتين وسلم الفارس . قلت : كيف سلم ؟ قال ذلك الفارس الإفرنجي : جاءت الطعنة في جلدة خاصرته . قلت : نعم الأجل حصن حصين ، وما ظننته يسلم من

تلك الطعنة، قلت: يجب على من وصل إلى الطعن أن يشدّ يده وذراعه على الرمح إلى جانبه ، ويدع الفرس يعمل ما يعمله في الطعنة ، فإنه متى حرّك يده بالرمح أو مدّها به لم يكن لطعنته تأثير ولا نكاية(١) .

. . . **والإفرنج - خذلهم اللّه - ما فيهم فضيلة من فضائل الناس سوى الشجاعة ، ولا عندهم تقدمة ولا منزلة عالية إلا للفرسان** ، ولا عندهم ناس إلا الفرسان ، فهم أصحاب الرأي وهم أصحاب القضاء والحكم . وقد حاكمتهم مرة على قطعان غنم أخذها صاحب بانياس من الشعراء وبيننا وبينهم صلح ، وإنّا إذ ذاك بدمشق ، فقلت للملك فلك بن فلك : هذا تعدّى علينا وأخذ دوابنا ، وهو وقت ولاد الغنم ، فولدت وماتت أولادها ، وردّها علينا بعد أن أتلفها . فقال الملك لست سبعة من الفرسان : قوموا اعملوا له حكماً . فخرجوا من مجلسه واعتزلوا وتشاوروا حتى اتفق رأيهم كلّهم على شيء واحد، وعادوا إلى مجلس الملك فقالوا : قد حكمنا أن صاحب بانياس عليه غرامة ما أتلف من غنمهم . فأمره الملك بالغرامة . فتوسّل إلي وثقل عليّ وسألني ، حتى أخذت منه أربع مائة دينار . وهذا الحكم بعد أن تعقده الفرسان ، ما يقدر الملك ولا أحد من مقدّمي الإفرنج يغيّره ولا ينقضه ، فالفارس أمره عظيم عندهم .

ولقد قال لي الملك : يا فلان ، وحقّ ديني لقد فرحت البارحة فرحاً عظيماً . قلت : اللّه يفرح الملك ، بماذا فرحت ؟ قال : قالوا لي إنك فارس عظيم ، وما كنت اعتقد أنك فارس . قلت : يا مولاي، أنا فارس من جنسي وقومي . وإذا كان الفارس دقيقاً طويلاً كان أعجب لهم(١) .

وما رأيت الوالد رحمه اللّه نهاني عن قتال ولا ركوب خطر مهما كان يرى فيَّ وأرى من إشفاقه وإيثاره لي . ولقد رأيته يوماً وكان عندنا بشيزر رهائن عن بغدوين ملك الإفرنج (بلدوين الثاني) على قطيعة قطعها لحسام الدين تمرتاش بن

---

(١) أسامة بن منقذ : الاعتبار ص ٤٠ ـ ٤٢ .

(١) أسامة بن منقذ : الاعتبار ص ٦٤ ـ ٦٥ .

إيلغازي رحمه اللّه ـ فرسان إفرنج وأرمن، فلما وفُّوا ما عليهم وأرادوا الرجوع إلى بلادهم نفذ خيرخان صاحب حمص خيلاً كمنوا لهم في ظاهر شيزر . فلما توجّه الرهائن خرجوا عليهم وأخذوهم ، ووقع الصائح . فركب عمي وأبي رحمهما اللّه ووقفا وكلّ من يصل إليهما قد سيّراه من خلفهم . وجئت أنا ، فقال لي أبي « اتْبَعْهُم بمن معك ، وارمُوا أنفسكم عليهم واستخلِصُوا رهائنكم » . فتبعتهم وأدركتهم بعد ركض أكثر النهار، واستخلصت من كان معهم وأخذت بعض خيل حمص. وعجبت من قوله وارموا نفوسكم عليهم[1] .

. . . قلت : **قاتلت السباع في عدة مواقف لا أحصيها ، وقتلت عدة منها ما شاركني في قتلها أحد ، سوى ما شاركني فيه غيري ، حتى خبرت منها وعرفت من قتالها ما لم يعرفه غيري** . فمن ذلك أن الأسد مثل سواه من البهائم يخاف ابن آدم ويهرب منه وفيه غفلة وبله ما لم يُجرح فحينئذ هو الأسد ، وذلك الوقت يُخاف منه . وإذا خرج من غاب أو أجمة وحمل على الخيل فلا بدّ له من الرجوع إلى الأجمة التي خرج منها ، ولو أن النيران في طريقه . وكنت أنا قد عرفت هذا بالتجربة ، فمتى حمل على الخيل وقفت في طريق رجوعه قبل أن يُجرح . فإذا رجع تركته إلى أن يتجاوزني وطعنته فقتلته .

فأما **النمور** فقتالها أصعب من قتال الأسد لخفّتها وبُعْد وثبتها ، وهي تدخل في الغارات والمجاحر كما تدخل الضِّباع ، والأسد ما تكون إلا في الغابات والآجام[2] . . . .

فكلّ من هو قريب العهد بالبلاد الإفرنجية أجفى أخلاقاً من الذين قد تبلّدوا (أي استقرّوا في البلدان) وعاشروا المسلمين . فمن جفاء أخلاقهم قبّحهم الله أنني كنت إذا زرت البيت المقدس دخلت إلى المسجد الأقصى ، وفي جانبه مسجد صغير قد جعله الإفرنج كنيسة . فكنت إذا دخلت المسجد الأقصى وفيه

(١) المصدر السابق ص ١٠٣ .
(٢) المصدر السابق ص ١٠٩ ـ ١١٠ .

الداويّة Templars وهم أصدقائي يخلون لي ذلك المسجد الصغير أصلّي فيه . فدخلته يوماً فكبّرت ووقفت في الصلاة ، فهجم عليّ واحد من الإفرنج مسكني وردّ وجهي إلى الشرق وقال : كذا صلِّ . فتبادر إليه قوم من الداويّة أخذوه وأخرجوه عني ، وعدت أنا إلى الصلاة . فاغتفلهم وعاد هجم عليّ ذلك بعينه وردّ وجهي إلى الشرق وقال كذا صلِّ . فعاد الداويّة دخلوا إليه وأخرجوه واعتذروا إليّ وقالوا : هذا غريب وصل من بلاد الإفرنج في هذه الأيام ، وما رأى من يصلّي إلى غير الشرق . فقلت : حسبي من الصلاة . فخرجت فكنت أعجب من ذلك الشيطان وتغيير وجهه ورعدته وما لحقه من نظر الصلاة إلى القبلة[1] .

. . . وليس عندهم - أي الإفرنج - شيء من النخوة والغيْرة ، يكون الرجل منهم يمشي هو وامرأته ، يلقاه رجل آخر يأخذ المرأة ويعتزل بها ويتحدّث معها ، والزوج واقف ناحية ينتظر فراغها من الحديث ، فإذا طوّلت عليه خلّاها مع المُتَحدِّث ومضى .

ومما شاهدت من ذلك أني كنت إذا جئت إلى نابلس أنزل في دار رجل يقال له مُعزّ . . . ويقابلها من جانب الطريق الآخر دار لرجل إفرنجي يبيع الخمر للتجار ، فجاء يوماً ووجد رجلاً مع امرأته في الفراش فقال له : أي شيء أدخلك إلى عند امرأتي ؟ قال : كنت تعبان (كذا) دخلت أستريح . قال : فكيف دخلت إلى فراشي ؟ قال : وجدت فراشاً مفروشاً نمت فيه . قال : والمرأة نائمة معك ؟ قال : الفراش لها ، كنت أقدر أمنعها من فراشها ؟ قال : وحقّ ديني ، إن عدت فعلت كذا تخاصمت أنا وأنت - فكان هذا نكيره ومبلغ غيرته !

. . . ومن ذلك أنه كان عندنا رجل حمّامي يقال له سالم من أهل المعرّة في حمام لوالدي رحمه الله ، قال : فتحت حمّاماً في المعرّة أتعيّش فيها ، فدخل إليها فارس منهم ، وهم ينكرون على من يشدّ في وسطه المئزر في الحمام ، فمدّ يده

---

(١) المصدر السابق ص ١٣٤ - ١٣٥ .

فجذب مئزري من وسطي رماه . فرآني ، وأنا قريب عهد بحلق عانتي، فقال: سالم ، فتقرّبت منه ، فمدّ يده على عانتي وقال : سالم جيّد ـ وحقّ ديني اعمل لي كذا ، واستلقى على ظهره وله مثل لحيته في ذلك الموضع فحلقته فمر يده عليه فاستوطأه فقال : سالم ، بحق دينك اعمل للداما (والداما بلسانهم الست) ـ يعني امرأته . وقال لغلام له : قل للداما تجيء . فمضى الغلام أحضرها وأدخلها فاستلقت على ظهرها ، وقال : اعمل كما عملت لي ، فحلقت ذلك الشعر وزوجها قاعد ينظرني . فشكرني ووهبني حقّ خدمتي . فانظروا إلى هذا الاختلاف العظيم : ما فيهم غيْرَة ولا نخوة وفيهم الشجاعة العظيمة . . .[1] .

. . . . **ومن الإفرنج قوم قد تبلّدوا (أي استقروا في البلدان) وعاشروا المسلمين فهم أصلح من القريبي العهد ببلادهم** ، ولكنهم شاذ لا يُقاس عليه .

فمن ذلك أنني نفذت صاحباً إلى إنطاكية في شغل ، وكان بها الرئيس تادس . . . وبيني وبينه صداقة وهو نافذ الحكم في إنطاكية . فقال لصاحبي يوماً : قد دعاني صديق لي من الإفرنج ، تجيء معي حتى ترى زيّهم . قال : فمضيت معه فجئنا إلى دار فارس من الفرسان العتق الذين خرجوا في أول خروج الإفرنج ، وقد اعتفى من الديوان والخدمة وله بإنطاكية مِلْكٌ يعيش منه . . فأحضر مائدة حسنة وطعاماً في غاية النظافة والجودة ، ورآني متوقّفاً عن الأكل فقال : كل طيِّب النفس ، فأنا ما آكل من طعام الإفرنج ، ولي طباخات مصريات ما آكل إلا من طبيخهن ، ولا يدخل داري لحم الخنزير . فأكلت وأنا محترز وانصرفنا . فأنا بعد مجتازاً في السوق وامرأة افرنجية تعلقت بي وهي تُبَـرْبِرُ بلسانهم وما أدري ما تقول . فاجتمع عليّ خلق من الأفرنج فأيقنت بالهلاك . وإذا ذلك الفارس قد أقبل فرآني ، فجاء فقال لتلك المرأة : مالك ولهذا المسلم ؟ قالت : هذا مثل أخي عرس ، وكان عرس هذا فارساً بأفامية قتله بعض جند حماة ، فصاح عليها وقال : هذا رجل برجاسي ـ أي تاجر ـ لا يقاتل ولا يحضر القتال . وصاح على أولئك المجتمعين فتفرّقوا ، وأخذ بيدي ومضى . فكان تأثير تلك المؤاكلة خلاصي من القتل[2] .

---

(١) المصدر السابق ص ١٣٥ ـ ١٣٧ .

(٢) المصدر السابق ص ١٤٠ ـ ١٤١ .

من الدراسات المعاصرة
حول مصادر التاريخ الإسلامي :

من كتاب مقدمة في تاريخ صدر الإسلام
للدكتور عبد العزيز الدوري :

... إنك إن درست تاريخ صدر الإسلام ، وقابلت بين البحوث في النواحي المختلفة منه ، فهمت أن العرب حين خرجوا من الجزيرة اصطدموا بأمم متفسِّخة هزيلة ، فانهارت أمامهم . وقيل لك إن العرب سكنوا في معسكرات منفصلة ليحافظوا على طابعهم العسكري ولتكون مهنتهم الحرب والجهاد ، وأنهم أخذتهم نشوة النصر ونشوة العصبية فاحتقروا من حولهم . وقيل لك إنهم بدو وأميون فاضطروا إلى الاعتماد على غيرهم في الإدارة والكتابة وخصوصاً في النواحي المالية . وإن درست تاريخ الحضارة قيل لك إن العرب سرعان ما خضعوا لحضارة الهلال الخصيب وانجرفوا معها ، وإنهم اقتبسوا كل شيء من جيرانهم ، فصارت حضارتهم مرقَّعة متنافرة . ولكنهم مع ذلك يشيدون بالشعر الرفيع والأدب الفيّاض في صدر الإسلام ، وتدهشك وفرة من اشتغل منهم بالحديث والتاريخ والتفسير والفقه . ثم تنظر في الناحية البشرية من التاريخ فيخبرونك أن الهجرة العربية التي لازمت الفتح دفعت بقبائل بدوية إلى أراضٍ حضرية ، وأنها سبقتها هجرة عربية وهجرات سامية ، وإنه كان في الهلال الخصيب مجموعات من العرب عاشت طويلاً وتأثّرت بالحضارات الأخرى ولا سيّما السامية منها . وتجد مع ذلك أن المُوَجِّه إلى هذه الموجة كان قريشاً ـ تلك القبيلة التي أنجبت زمرة لامعة من العبقريات في السياسة والقيادة والدهاء والفقه والأدب ، وهم مع ذلك يخبرونك أن قريشاً قبيلة بدوية . وبعد هذا تتساءل : أين صار عرب الجنوب ؟ ألم يكن لهم دور في الدولة الجديدة والحضارة الجديدة ؟ ـ فلا تجد جواباً .

وهكذا تتحيَّر وسط هذه الأحكام المتنافرة !

ثم ارجع وناقش كيف احتقر العرب من حولهم وانفصلوا عنهم ثم تأثّروا بهم بهذه السرعة الغريبة ، وكيف اعتزُّوا بكيانهم ثم تخلَّوا عنه بهذه المواقع . ثم كيف تصفهم بعد هذا كله بالأميّة ، ويُروي لك أن الشاميين وحدهم رفعوا في صفين خمس مئة مصحف يطلبون التحكيم . وليت شعري أين صارت محاولات الرسول والصحابة لنشر التعليم الذي بدأ في مسجد المدينة وبثّه الخلفاء في كل جهة من الجزيرة ! ثم إنك حين تعود لبحث ثقافة العرب في صدر الإسلام تجدهم قد اتجهوا نحو العلوم الدينية : من دراسة لحديث الرسول ، وحفظ القرآن وتفسيره ، واهتمام بالتشريع للأوضاع الجديدة التي قابلوها في الهلال الخصيب والبلاد المفتوحة واهتمام بالشعر والعربية .

وتجد جنب ذلك ازدهاراً شعرياً في وفرته وفي فنونه الجديدة ، واتّجاهاً للاهتمام بعروضه ، وعناية بالعربية ووضع قواعد للنحو والصرف . وتجد بداية الدراسات التاريخية التي تتصل بسيرة الرسول ومغازيه ، وبالفتوحات وبتاريخ الأمة جنب العناية بأيام العرب وأنسابهم . وأين هذا كله من ثقافة الأمم المغلوبة ؟ وإن استعرضت تلك الزمرة اللامعة التي رفعت لواء الحركة الثقافية ، وجدتها من الصحابة وأبنائهم ممن نشأ بالمدينة وتثقّف على يدي الرسول ﷺ ، وممن تثقّف على أيدي هؤلاء في الأمصار ، وعامتهم من العرب بينهم عدد ضئيل من مواليهم الذين نشأوا بينهم وتثقّفوا بثقافتهم .

وإن رجعت إلى الإدارة وجدتها تبدأ ببدايات بسيطة ، ثم تنمو وتتطوّر . وضع الرسول ﷺ الأسس الكافية للزكاة والغنيمة ، ووضع أسس الجزية في الجزيرة . وجاء عمر بن الخطاب فنظّم الإدارة بصورة شاملة مستفيداً من التراث الموجود في البلاد المفتوحة وخاصة العراق والشام ومصر ، وهو تراث تمتد جذوره ولا شك إلى أقدم فترات تاريخ هذه البلاد فتبدو تدابيره مختلفة من بلد إلى آخر حسب إرثه . ولكننا نجد وسط هذا الاختلاف اتّجاهات نحو التوحيد ومحاولة لتكوين كيان موحَّد ، فهو يريد العرب أمة للجهاد ويضع الأعطيات والأرزاق لتتفق وهذا الاتّجاه ، وهو لا يستحسن اتّجاه العرب إلى الزراعة . . . .

. . . وبدأ عمر أول خطوة نحو التعريب بإنشاء دواوين الجند بالعربية ، وبنقش عبارات عربية على النقود الساسانية والبيزنطية . وكان جمع القرآن وتثبيت نصوصه ضماناً لوحدة اللغة ولتركيز أسسها وضربة موجهة ضد التمسّك باللهجات . هذا إلى أنه دستور الأمة والأساس الأول للتشريع . وقد استعان العرب بالأعاجم في الإدارة المحلية وخاصة في الجباية ودواوين الخراج لمعرفتهم بشؤونها . . .

ومن ناحية حضارية نجد القبائل العراقية تسكن على الأغلب في مدن منفصلة في الكوفة والبصرة ، وتحافظ على تقاليدها القبلية لفترة طويلة . أما تقاليدها الحضرية الاجتماعية فقد تكوّنت تدريجيّاً ، ولكنها تقوم بدور مهم في الفقه وعلوم العربية والتاريخ . **وتصبح البصرة والكوفة من أنشط مراكز الحياة العقلية** . وفي الشام حيث اختلط العرب بغيرهم أكثر مما في العراق ، وحيث مركز الدولة يسمح بموجة الترف في العاصمة ، ولكن الروح العربية كانت لا تزال أصيلة قويّة . ومع ذلك لم تظهر فيها مراكز عقلية تقابل بالكوفة والبصرة ، ولكنا نسمع فيها بمناقشات دينية بين المسلمين والمسيحيين نتيجة لاتصال الآراء . وبذلك تسرّبت الآراء والمعارف اليونانية والمسيحية إلى المسلمين بصورة أوّلية في العصر الأموي . أما أكثر الجهات تألّقاً وإيغالاً في الترف فهي المدينة ، مع أن المدينة كانت مركز التقاليد العربية والإسلامية وأكبر مدرسة للحديث والعلوم الدينية .

والمدينة نفسها شاهد على الاتّجاه الثقافي المستقلّ للعرب ، وعلى نفي نظرية الترقيع الثقافي . وفي المدينة ازدهر شعر جديد غزلي خفيف أو غنائي رقيق ، يستقي مصادره من هذه البيئة المترفة ، وينسجم مع رقة المدنيين وعذوبتهم . أما الشام والعراق فقد ازدهر فيهما الشعر السياسي وشعر المهاجاة حسب مقتضى الصراع بين الأحزاب السياسية وحسب حاجة العصبية القبلية .

ومن الناحية البشرية نرجع لنرى **أن عامة الغزاة كانوا من الأعراب ولكنهم لم يكونوا مُجرَّدين من كل ثقافة** ؛ فقد كانت لديهم ثقافتهم ومعارفهم التي هذّبتها مبادىء الإسلام ، وعلينا أن نتذكر وجود قبائل في الهلال الخصيب استقرّت من

قبل وتحضّرت متأثِّرة بالثقافة السامية السائدة . ونحن نعتقد أنه كان لعرب اليمن بإرثهم الحضاري دور إيجابي في تكوين الحضارة العربية ، ومع أنه يتعذّر علينا تحديد دورهم لأنهم نزحوا مع غيرهم إلى المراكز الجديدة وساهموا معهم في البناء ، إلا أننا نرى أن الدراسة التفصيلية لهذه الناحية ستأتي بنتائج طيبة . كما أن مكة التي وجّهت العرب كانت بلدة تجارة متحضِّرة ، وكانت موطناً لنضج اجتماعي وملتقى للتيارات الثقافية في الجزيرة قبل الإسلام . ويكفي أن الإسلام ظهر فيها ، وأنها أنجبت تلك العبقريات اللامعة في الإسلام ، وفي ذلك دليل على مستوى اجتماعي وثقافي عال كان فيها وعلى استعداد لها لذلك الإنتاج الإسلامي . وعلينا أن نتذكّر **أن ثقافة الهلال الخصيب إن هي إلاّ ثقافة ساميّة، وأن الفرس أنفسهم خضعوا لتلك الثقافة** ، وأنهم أبدعوا في ناحية واحدة هي الناحية الدينية ، وهذه الناحية لم تثبت أمام قوة الدين الإسلامي . أما **الثقافة اليونانية فكانت طارئة ولم يكن لها تأثير مباشر ، بل كان التأثير للثقافة الهيلينستيّة التي هي مزيج من الفلسفة اليونانية والدين الشرقي** . ومع ذلك لم تستقرّ إلا في بعض المدن ، ولما زالت سلطتها السياسية قلّ تأثيرها ، واقتصرت على تخلّلها بين الناس بصورة شفهية في العصر الأموي عن طريق المناقشات الدينية ، ولم يظهر تأثيرها المباشر في الفلسفة والطب والعلوم إلا في العصر العباسي وكانت تلك نتيجة حاجات عملية . فالعرب إذن أقدموا على ثقافة هي ثقافتهم .

ومن هذا نرى أن **الاتجاهات الإدارية والثقافية والمالية والتمازج البشري كانت تسير متضامنة في طريق ممتدّة ، وتعتمد على الدين الإسلامي والكيان العربي والاتجاهات الثقافية العربية ، وإن الشعوب الأخرى لم تبدأ بالمساهمة إلا بعد أن دخلت في مجرى هذه الثقافة ، وإن تأثيرات الثقافات الأخرى لم تحصل إلا لحاجة العرب إليها بعد ذلك** . وبهذا يزول التناقض الملحوظ من تجزئة نواحي التاريخ المختلفة .

ثم إن مادة التاريخ ـ عادة مرتبكة ، وربما كانت **أقرب إلى الأدب منها إلى العلم** . فهي مجموعة سجلات وآثار وانطباعات وأخبار شفوية ومكتوبة ، وهي نتاج الفكر والعاطفة والخيال ، وهي رهينة بالظروف التي حصلت فيها أو التي كُتب

بها . ولذلك لا تخضع لقوانين معينة لاختلاف الأفراد في مؤهلاتهم ، ولاختلاف الظروف في الزمان والمكان .

إن تاريخ العرب وإن يكن ما دُوِّن منه فيه كثير من التحرّي والتدقيق ومحاولة الضبط بشكل قد يفوق فيه ما دون عند الأمم الأخرى ، إلا أنه يشكو من أدواء خطيرة بعضها قديم وبعضها يتصل بطريقة كتابته الآن . فقد عبثت برواياته الاتجاهات الحزبية والدينية وربما ورث هذا من نشأته لأن تلك وثيقة الصلة بعلم الحديث وبالسياسة ، وأحسب أن القارىء يعلم كثرة ما وضعته الأحزاب والفرق من أحاديث لتثبيت كيانها ومهاجمة خصومها . ومع أن المحدِّثين حاولوا تمييز الموضوع منها من الصحيح وصنّفوا الأحاديث إلى الصحيح وحسن ومقبول وضعيف وموضوع ، وصنّفوها إلى درجات من حيث سلاسل الرواية لأهميتها في التشريع ، إلا أنه لم يحصل في التاريخ مثل ذلك .

وهذا يتطلّب منا العناية بدراسة نشأة (التاريخ) وتطوره عند العرب ، على أن تُدرس هذه الناحية باعتبارها جزء من التطور الثقافي لدى العرب ، فصلة التاريخ وثيقة بعلم الحديث وبدراسة الأنساب والأيام وبالدراسات اللغوية . ويبدو أن (التاريخ) تأثّر في كتابته : بالمبادىء الإسلامية وبتكوين امبراطورية عربية وبالميول والعصبيات القبلية وبالنزعة الإقليمية ، وأن بداياته الأولى كانت في أوساط المعارضة للحكم الأموي في البصرة والكوفة وفي المدينة . ولنلاحظ أنه لم يجد أساساً مقبولاً من النقد والتدقيق لفترة ما قبل الإسلام ، وأنه سار في اتّجاهه بين الأسلوب القصصي الموروث من الدور الجاهلي وبين أسلوب المحدِّثين في الإسناد . وبمرور الزمن زادت أهمية الإسناد واتسع نطاق استعماله ، حتى صار أساس تدقيق الروايات والأخبار . وقد حصل نوع من تجريح الرواة وتعديلهم ، وصار التدقيق في الإسناد وفي توقيت الحوادث أهم عناصر النقد التاريخي . هذا ولم يكن للرواة والمؤرِّخين أن يبدوا آراءهم عادة ، بل أن يقبلوا الرواية أو يضعِّفونها أو يرفضوها ، وتتبينّ وجهة الراوي أو المؤرِّخ من الروايات التي ينتقيها ويُوردها .

ومع ذلك أعتقد أنه من الممكن ملاحظة **أثر الأحزاب والفِرَق في التاريخ** ، وربما تركّزت بالدرجة الأولى حول **تصوير بداوة الجاهلية** بصورة الفوضى والانحطاط الخلقي والاجتماعي لإظهار عظمة الإسلام وخدمته ، ثم حول مهاجمة الأمويين الذين قاومتهم الأحزاب كافة عدا المرجئة . أما في الحالات الفردية المتصلة بالخلفاء فيسهل التمييز علينا إذا ما أدركنا ميول المؤرخين ونزعاتهم ، ومتى ما دقّقنا في الروايات الكثيرة المتعارضة ولاحظنا الظروف المحيطة بها . ومما يسهل النقد علينا أن كثيراً مما كُتب للدعاية وُضع بأشكال أسطورية لا يقف أمام النقد ، ولكن عقدة واحدة تقف أمامنا هنا : وهي اشتباك الدين بالسياسة ، وإدخال أمور لها أهميتها في فهم التاريخ في مجال العقيدة ، وهذا مما يجعل المؤرخ حذراً في معالجتها لئلا يصطدم بسلك كهربائي لا يدري ماذا سينير !

ولكن أخطر داء أفسد التاريخ الإسلامي هو داء **الشعوبية** : وجّهوا جهودهم **إلى تشويه آثار العرب وتاريخهم حتى دينهم** ، **ونسبوا إلى دول الفرس القديمة خاصة ما لا يقره التاريخ من مدنية وآثار** ، ولم يقتصروا على التاريخ بل تناولوا الأدب ، وسلكوا أحياناً طريقاً بين الأدب والتاريخ . ولقد كنا نظنّ أن الشعوبيّة قصروا الهجوم على العصر الجاهلي مُسْتَغِلّين الناحية الدينية **ليُظهروا عرب الجاهلية بمظهر البداوة الساذجة** ، وأنهم تركوا ما بعد ذلك حرمة للإسلام ، ولكن ظهر لنا أنهم لم يحفلوا بما للإسلام من حرمة ، ولم تسلم منهم فترة ولم ينج أحد . وأنا مع خطورة هذه الناحية لم نجد من تعرض لها حتى الآن .

وسنحاول في السطور التالية إعطاء الصورة التي نحصل عليها إذا قبلنا ما يُذكر على علاّته ، ولن يخفى على القارىء معرفة أثر الاتجاهين المذكورين خاصة عند الشعوبية . وقبل أن أفعل ذلك ، ينبغي أن أُبيِّن أنّ المؤرخين العرب يروون رواياتهم عادة على علاّتها إلا في القليل حين ينقدون . وقد ينفر القارىء مما سيقرأ ، ولكن هذا ما يقرأه عادة ولعله لم يفكر فيه هذا التفكير من قبل .

● نبدأ بدور الرسالة : فنجد **قصة الغرانيق** تُنسب إلى الرسول تمجيداً للات والعزّى ومناة ليجلب ودّ قريش كما يزعم ، وهي بذلك تريد بيان نكوص

الرسول عن مبادئه ولو بعض يوم . ولكنها نسجت بشكل سرعان ما يتهافت أمام النقد ، وروايتها تدل على وضعها في وقت متأخر ، أما راويها الأول ابن إسحاق فهو بين الترجيح والتعديل عند المُحَدِّثين .

● وتظهر **شخصية أبي بكر** (رضي الله عنه) في الروايات مجرّدة من كل قوة ، فهي عندهم شخصية هادئة مقلِّدة أو تابعة لآراء من حولها . ولكن أين هذا من موقفه القوي وثباته عند وفاة الرسول ﷺ ـ مع دهشة المسلمين ؟ ثم موقفه الحازم في السقيفة وسيطرته على وضع خطير يُنذر بأسوأ العواقب ؟ ثم موقفه القويّ في الردّة حين خاف غيره حتى أصرّ على محاربة المسلمين الذين رفضوا دفع الزكاة لأنها من حقوق الإسلام ؟ ألم يُثَبِّت بذلك وحدة الدولة العربية ؟ هذا فضلاً عن سعة أفقه في الفتوحات ، وقوة آرائه التي خالف بها عمر بن الخطاب كما في مسألة العطاء .

● وجاءت الروايات تتّهم **عمر بن الخطاب** في تنحية خالد بن الوليد وتتّهم خالداً نفسه . مع أن ذلك كان نتيجة لاتّجاه عمر نحو سيطرة المركز على الأطراف وعدم ارتياحه لاستبداد خالد برأيه ، وخوفه من طموح البارزين على الوحدة الإسلامية ، حتى إنه أبقى عامتهم في المدينة معه . واتّهمته الروايات بأمر الشورى مع أن ظروفها كما سنرى هي التي فرضتها عليه ، ورمته بحرق مكتبة الإسكندرية وقد تحقّق خرابها قبله بدهر طويل .

● وصبّت الروايات حممها على **عثمان** ، مُتَّهمة إياه بمخالفته سنّة الخليفتين من قبله . على حين أنه لم ينحرف في أسس سياسته عن السير على تدابيرهما في نظامه المالي وفي اتّجاهه المركزي ، واتّهمته بالإثراء وهو الذي أنفق جلّ أمواله في سبيل الإسلام ، ووصمته بالضعف والتخاذل وحمّلته جريرة التطور الاجتماعي والتحوّل الخلقي ، وانتقدته بشدة على جمع القرآن وإحراق المصاحف ، وهي تغمض بصيرتها عن أن الجمع وإحراق بعض المصاحف (لأنها لم تُحرق كلها) كان حدثاً فاصلاً في تاريخ الإسلام الثقافي والسياسي ، لأنه حفظ الوحدة الدينية والسياسية للإسلام بصون كيانه ودستوره الأعلى ، وراحت تلومه على ترف الناس

وثروتهم متجاهلة ما فاض في الفتوحات من أموال وما كان من أثر لاطّلاع العرب على ما وجدوه في البلاد المفتوحة من أطايب المعيشة .

● وجاءت إلى الإمام علي (رضي الله عنه) فصوّرته ضعيفاً في السياسة، بعيداً عن الدهاء، قليل التأثير فيمن حوله، واتّخذت عزله للولاة عند توليته الخلافة أول دليل على ذلك ، لأنه كان عليه أن ينتظر حتى تُؤخَذ له البيعة . وهذا حديث خرافة ، لأن القول في البيعة يعود للمدينة وحدها ، ولأن الثورة كانت على الولاة بالدرجة الأولى ، ولأن عليّاً إن أراد اتباع سياسة خاصة فعليه أن يُنَحّي ولاة الفترة السابقة ، وبعد فهو الخليفة . ولكن الروايات تتجاهل كل هذا ، وتتجاهل ما هو أهمّ : وهو أن مثله العليا الإسلامية كانت بعيدة عن فهم قبائل العراق وعرب الأمصار فكان اتّجاهه يناقض ميولها ، وحمّلته سبب خيبته في حين أن أصول الثورة التي طوّحت بعثمان ـ وهي ثورة الروح القبلية الإقليمية والحسد لقريش ـ هي سبب تلك الخيبة .

● وجاءت الروايات إلى بني أمية ، فوجدت في الخصومة بينهم وبين آل البيت من علويين وعباسيين موضعاً تشنّ منه الحملات العنيفة . ولقد ظنّ الكثيرون أن سبب طمس تاريخ بني أمية وتشويه الكثير من آثارهم يعود إلى الحزبية ، فما قولك « بأنساب الأشراف » الذي يُعَدُّ من أدقّ ما عندنا عن بني أمية ، مع أن مُؤَلِّفه البلاذري عاش في العصر العباسي وبقرب خليفة متعصِّب هو المتوكِّل ؟ ثم ألا يُنتظر أن يتوجَّه الهجوم الحزبي إلى معاوية الذي أخذ الخلافة ، وهشام الذي قُتل في زمنه زيد بن علي ؟ إلا أننا لا نلمس ذلك في الروايات، بل نلاحظ شيئاً من الثناء على كفايتهما في السياسة والادارة . نعم لا يُنكر أثر العباسيين ، ولكن هؤلاء لم يُقيِّدوا الكتابة أو يوجِّهوها كما يُظَنّ ، بدليل أنهم أنفسهم رُسمت لهم صورة لا تقلّ عبوساً في كثير من نواحيها عن صورة الأمويين . **لقد صوَّروا العرب في العصر الأموي أعراباً ـ في حين أن أسس الحضارة والثقافة العربية والفقه الإسلامي أنشئت في تلك الفترة ، وجعلت الروايات النظام الأموي المالي سلسلة تدابير ظالمة ترهق الموالي وأهل الذمة ـ في حين أنهم ساروا على الأسس التي عُرفت في عهد الراشدين مع تعديلات اقتضاها العرف المحلي والتطوّر ، وهي**

بمجموعها أصلح وأعدل من نظم البلاد قبل مجيء الإسلام . هذا بالإضافة إلى أنها هي النظم التي سار عليها العباسيون نفسها ، بل وزادوا عليها حين تطوّرت ظروفهم . وحاولوا التقليل من شأن فتوحاتهم (أي الأمويين) في الشرق وإظهارها بمظهر غزوات للحصول على الغنيمة فحسب ، مع أنها تُمَثِّل الموجة الثانية الكبرى والأخيرة للتوسع العربي .

هذا من جهة ، ومن جهة ثانية : لقد حاولت الروايات أن تؤكِّد أهمية **الموالي** في الحركة الثقافية في العصر الأموي ـ على أنّهم مُثَقَّفُون وأنّ العرب بدو محاربون . فمتى تعلّم الموالي اللغة وعلوم الدين حتى نبغوا ؟ وممّن **تعلّموهما إن** كان العرب بدواً ؟ **إن الموالي لم يدخلوا الميدان إلا بعد أن استعربوا . والتعريب الشامل لم يبدأ إلا على أثر خلافة عبد الملك ، ومن الثابت لدينا الآن أن جلّ حملة العلم في العصر الأموي كانوا من العرب .**

وكلما لاحظ الشعوبية عملاً رائعاً حاولوا تقليل شأنه بنسبته إلى أمور تافهة ، فحركة التعريب الكبرى في زمن عبد الملك والوليد وهشام ـ تلك الحركة التي شملت الدواوين والنقد والطرز كانت مرحلة حاسمة في التطور الثقافي وفي الاستقرار السياسي والاقتصادي ، وربما كان التعريب هذا أعظم حدث ثقافي سياسي بعد جمع القرآن ، نُظِّم وفق خطة شاملة . ولكن الروايات تظهره مرتجلاً وتنسبه إلى أسباب تافهة ، كغضب الخليفة من تلكُّؤ كاتب ، أو غضب والٍ من تباطؤ مولى (وتجعل ذلك هو الدافع لتعريب الدواوين) ، أو بسبب تهديد البيزنطيين بأن يشتموا الرسول على النقود ـ كأنّ النقود صحف للدعاية ، وكأنّ الناس يقرأون الحروف اليونانية ، وكأنّ البيزنطيين كانوا يسكُّون النقود للعرب ! ولن أتطرّق إلى تشويههم لآثار الخلفاء الأمويين وللعرب عامة في العصر الأموي ، بل أذكر مثلاً يُبيِّن أن الروايات دُسَّت حتى في الحالات التي تتظاهر بالثناء . فعمر بن عبد العزيز ، كان سياسياً عبقرياً وضع خططاً مالية وسياسية عملية هدفت إلى إنقاذ الدولة من محنتها المالية وحفظ كيانها من التصدّع للصراع بين العرب والموالي ، ولكن الروايات جعلته رجل آراء خيالية ومُثُل خاوية ومبادىء نظرية ، وأساءوا تفسير تدابيره ، ووضعوه

على رفّ الحالمين الحائرين !

● ثم تُمجّد الروايات **دور الموالي في الدعوة العباسية** ، وترفع أبا مسلم الخراساني ورهطه إلى الذروة ، وتسدل الستار على بني أمية ـ غير مأسوف عليهم !

فهل رحّب الشعوبية بالعباسيين ؟ لقد استقبل الموالي حكم بني العباس بالثورات المتوالية ـ سياسية واقتصادية واجتماعية ودينية ، تظهر بقوة في خلافة المنصور وتستمر في عصر المهدي والرشيد والمأمون والمعتصم حتى إنشاء الإمارات الفارسية المستقلة . ولو تصفّحت تاريخ العباسيين بدقّة لرأيته سلسلة صفحات مملّة قاتمة .

■ **فأبو العباس** : متّهم عندهم بسفك الدماء وهو بعيد عنه، يستغِلُّون بذلك تسميته لنفسه بالسفّاح ـ وقصده الكريم ، فيُفسِّرونه بالسفّاك ، مع أنه كان سياسياً مرناً يكره سفك الدماء ، ويفضل التفاهم واللين على الشدة .

■ وتنتقل الروايات إلى **المنصور**: مُثَبِّت كيان العباسيين واضع أسس سياستهم ، فتهمل روائع أعماله وتُكرِّر اتّهامه بالغدر والخداع ورغبته في إراقة الدماء ، وحين تمر ببناء بغداد تنسب ذلك إلى رغبته في الاستبداد والأبّهة بالدرجة الأولى ، أما الغرض السياسي والعسكري فتُظهره ضئيلاً مطموساً . وهي تأبى أن تعترف بقابليته الفذة في اختيار الموقع ، بل تنسب ذلك إلى المصادفة التي جمعته براهب روى له أسطورة ، وإلى حماره الذكي الذي أعجبه المكان ! وتنسب سياسته في البدء بحركة الترجمة المنتظمة إلى دافع شخصي ، إذ أنه عندها مصاب بمرض في المعدة وكفى ! أما إنقاذ الدولة من أبي مسلم وتمرّده ومن دعايته الخطرة التي بعثت آمال الفرس في السيادة ، وأما قمعه للثورات الفارسية فتلك فظائع بنظر الروايات لا تُنسى .

■ وإذا ما تحدّثت عن **المهدي**: صاحب السياسة المسالمة التي أراحت الرعيّة (ولكن إيران ساخطة ثائرة مع المُقنَّع) صوَّرته لنا مترفاً باذخاً شغله انصرافه الى الترف عن العناية بشؤون الرعيّة تاركاً دولته لوزرائه ، يتّهم خصومه كبشار بن برد

(الذي تحاول ـ الروايات ـ أن تظهره بمظهره البريء من الزندقة) ليتخلّص منهم .

■ **أما الرشيد:** فتعده تلك الروايات خليفة لامعاً حين أيّدته البرامكة. فالبرامكة ـ في زعمها ـ سرّ مجده وروح العصر الذهبي ، وهم مثل الكرم والسياسة . فكفر الرشيد بنعمة الله عليه حين نكبهم ، وهل يجود الدهر بمثلهم ؟ كلا ! وعادت الروايات إلى الرشيد فصوَّرته مُصاباً بالنقص ، وجعلته مجمع الشذوذ ، ويخلقون من التناقض أسطورة يُلطِّخون بها جبين الأسرة العباسية وجبين العرب بشكل قبيح منقطع النظير . ثم لا يلتفت المُؤرِّخون للتناقض ، فالرشيد لم يكن عندهم إلا شبحاً يحكم باسمه البرامكة دون رقيب ، ولكن الشبح هو الذي بطش بالبرامكة ، وهو الذي بطش بالروم بعد نكبة البرامكة ، بل ينشط الشبح حتى يذهب إلى أقصى الشرق ليقمع ثورة خراسان التي قادها رافع بن الليث فيلقى أجله !

وتتغافل الروايات عن وجود كتلتين **في البلاط العباسي ـ كتلة عربية وأخرى فارسية** ، يمثّلان التنافس على السلطان بين العرب والفرس ، وتنسى الروايات محاولة الرشيد أن يستغل ذلك ليسيطر على الحالة ويحدث التوازن ، فلما كاد يختلّ بطش بالكتلة الفارسية بمعاونة الكتلة العربية . وهي بعد ذلك تتخبّط في عرض صفحات الرشيد بين الرضا عن القسم الأول من الحكم ، والسخط على القسم الآخر منه . فهو تقيٌّ وَرِع وهو مدمن متحلِّل ، وهو جندي مجاهد وحاج يسير على الأقدام وهو مترف يقضي وقته بين الجواري والقيان ، وهو ساهر على مصالح رعيته يدور متنكراً في الليل ليفهم الأحوال وهو مهمل متراخ ـ كلّ ذلك يجمعونه في شخص واحد !

■ **ثم ترجع روايات الشعوبية للأمين:** وتطلق لنفسها العنان، إنه الخليفة الثاني (بعد أبي العباس) من أبوين عربيين ، وأوّلهما من أبوين هاشميين . والأمين جعلته الظروف ـ وصار بعد ذلك ـ أمل الكتلة العربية في البلاط ورمز آمالها وكفى بذلك سُبّة ! ونكبة الأمين فتحت لهم الباب ، لقد صوّرته الروايات خليفة متفسِّخاً لا يفهم إلا الأنس والطرب ، ولا يُقَدِّر مسؤولية ، ولا يعرف غير الجواري

وشرب الخمر مع كثير من الشذوذ الجنسي وغيره ، يُهزم جيشه فلا يعبأ ، ويأسف لأن غلامه كوثراً صاد سمكة في البركه وهو لم يَصِد ، ويعمل الحرّاقات على أشكال الحيوانات ليتنزّه في دجلة إرضاء لنزواته ، ويتخبّط في سلسلة أخطاء ، بل هو بذاته مجموعة أخطاء ونقائص قل أن يتهكّم الزمن لدرجة أن يجود بأهزل منها ! ألم تجتمع نسوة من عالم الغيب حول أمّه عند ولادته فتتنبّأ له بالغدر وقصر العمر والتقصير والتخليط ؟ ألم يندم الخليفة على جعله وليّاً لعهده لأنه ينغمس في الملاذ والشهوات ، ويستمع إلى رأي النساء ، إضافة إلى ضيق صدره وسوء تدبيره ؟ نعم جُمع كل ذلك حين كان عمره بين خمس سنوات وست حين عُهد له ! ألم ينشأ دون ثقافة ؟ هذا ما تحاول الروايات تقديمه بحروف بارزة ، حتى ليقول ابن الأثير بأنه لم يجد للأمين شيئاً يستحسنه فيذكره . هل ينسجم ما ذكرته الروايات ، مع ما نراه في روايات عابرة من أن الأمين كان يُنظِّم جيوشه بنفسه ، وأنه كان أحياناً يسهر الليالي في أمور الدولة ، وأنه لم يبدأ الحرب مع أخيه إلا بعد مراسلات دبلوماسية طويلة ؟ وهل يُوصف بقلّة الثقافة من يهذِّبه أمثال الكسائي والأصمعي ، ومن يثني الأصمعي على ذكائه وتهذيبه ؟ وهل يُوصف بالغدر من يرفض تهديد أخيه بولديه الموجودين في بغداد مع أنهما يصلحان لأن يكونا خير رهينة ؟ لقد أطلنا لنرى إلى أي درجة من التشويه وصلت روايات الشعوبية بتاريخ العرب !

■ **وجاء المأمون**: ابن أخت الفرس، ففرحوا به وأبقوه في مرو، وعادت آمالهم جيّاشة ، فرفعوا ذكره حتى صار مثل العلم والحلم والعقل والثقافة والتدبير . فلما انقلب على مرو وعلى بني سهل وعاد إلى بغداد عادوا يهدمون ما بنوا ، فتكوّنت لنا صورة غريبة عنه هي كالبرج الشامخ وليس في داخله إلا رماد !

● أما **الحركة العلمية الرائعة في العصر العباسي** ـ ولا سيّما حركة الترجمة : فلم تكن حسب تلك الروايات إلا بسبب معدة المنصور واعتقاد المأمون بالرؤ يا ! هكذا تريد الروايات ، لننسى التطور الحضاري والمناقشات الدينية بين المسلمين وغيرهم ، وحاجة العرب إلى العلوم العملية والعلوم الفلسفية ، وحاجتهم إلى

الفلك لصلته ببعض الأمور الدينية ، وظهور حركة التدوين وإنشاء بيت الحكمة . نعم لننسَ هذا ولنقتصر ـ بمشيئة الروايات ـ على معدة المنصور ورؤ يا المأمون !

لقد سقت هذه الأمثلة لأشير إلى بعض آثار التشويه ، ولن ألوم **المُحْدَثين** إلا على ما يظهر في بحوثهم من حسن نيّة في غير محلّها ، وقبول ما يقرأون في الكتب دون تمحيص وبحث ، وبذلك ثبّتوا ارتباك الماضين ، وأظهروا المتناقض بمظهر الأكيد ، فزادوا الطين بِلّة !

وإني أشير عابراً إلى أن أثر الشعوبية شمل الأدب والحديث والتاريخ ، وليس لدينا مُتّسع يساعد على مناقشة هذا الأثر مناقشة كافية . ويكفي أن أذكر مثلاً للتهجّم لا للتشويه في الأدب . كتب سهل ابن هارون رسالة يُمجِّد فيها البخل لأن العرب يحتقرونه ويتمجّدُون بالكرم ويعيبون على الأعاجم البخل . كتب سهل هذه الرسالة ليحُطَّ من الكرم وأصحابه وليظهره بأحطّ مظهر . فكتب الجاحظ كتابه اللاذع (البخلاء) بأسلوب قصصي بارع النكتة شديد في التهكّم ، فرد سهام سهل إلى نحره بتهكّم عنيف وسخرية بالغة ومرح مضحك . هل ينسى القارىء مثلاً أن الديكة في كل البلدان تقدم الحَبّ للدجاج أولاً ثم تلتقط ما تشاء منه بعدها ، إلا في مرو (قلب خراسان) حيث تلتقط الحَبّ قبل الدجاج !

وهناك مشكلة أخرى وهي أن **المؤرِّخين العرب يهملون أثر الزمن وما يصحبه من تطور ، وينسبون الكثير من التطورات التي احتاجت الى وقت طويل إلى أشخاص سابقين** . ولدينا أمثلة كثيرة : فالنظام المالي ـ لا سيّما تنظيم الجزية والخراج ، يُنسب كله إلى الخليفة الثاني عمر بن الخطاب . فيذكرون أنه عدّ الجزية رمز الخضوع فيدفعها الذميّ ، واعتبر الخراج إيجاراً للأرض لا ضريبة ، ولذا وجب على المسلم والذميّ دفعه . ولكنّ البحث يدل بوضوح على أن هذا التمييز الأخير لم يحصل إلا في زمن عمر بن عبد العزيز ، في حين أن عمر بن الخطاب عدَّ الإثنين رمز خضوع وأعفى من أسلم من كليهما . كما أن النظام المالي المنسوب إلى عمر بن الخطاب لم يكن كله من وضعه ، بل تكامل بعده تدريجياً خلال فترة تزيد على قرن .

ومن أمثلة ذلك نسبة **الحركة الاسماعيلية والقرمطية** إلى عبد الله بن ميمون القداح ، مع أن هذا جاء في الفترة الأولى ، وأن الحركة استغرقت مدة طويلة واشتغل فيها كثير من المنظِّمين والمفكِّرين حتى انتظمت واتسعت وقامت بدورها الخطير في التاريخ والفكر الإسلامي .

وهم ينسبون قيام الدولة العباسية إلى جهود أبي مسلم ، ولم تأت جهود أبي مسلم إلا بعد أن ثبتت (الدعوة) وبلغت غاية خطورتها وأصبحت الحاجة ظاهرة للخروج بالدعوة من طورها السلمي السري الى الثورة العلنية ، فعُهد إلى أبي مسلم تنظيمها في مرحلتها الأخيرة وقيادة قواتها . وإن نحن دقّقنا أساليبه نجدها استمراراً لما حصل قبله ، لا جديد فيها ، حتى أن انضمام الدهاقين إليه لم يكن نتيجة كفايته الخاصة ، بل نتيجة التنظيم المالي الذي قام به نصر بن سيّار في تلك الفترة ، إذ أدخل ضريبة على الأراضي في خراسان لأول مرة فأضرّ بالدهاقين مالياً وأفقدهم كيانهم الممتاز ، فلم يبق لهم مجال للتعاون مع الأمويين وانضموا إلى الدعوة العباسية .

وتجابهنا **تشويهات النسّاخين** وتحريفاتهم مما قد يخلق مشكلات ليست باليسيرة ، ويكفي أن أذكر هنا مثلين لذلك . جاء في طبعة للمسعودي عن المنصور : « إنه أول خليفة استعمل مواليه وغلمانه وصرفهم في مهماته وقدّمهم على العرب ، فاتخذت ذلك الخلفاء من بعده ـ من ولده ـ سنّة ، **فسقطت وبادت العرب** ، وزال بأسها وذهبت مراتبها » ، بينما يرد القسم الأخير من هذا النص في الطبعة الأوروبية : « **سقطت قيادات العرب ، وزالت رياستها** وذهبت مراتبها » . فالنص الأول يبيد العرب ويذكر سقوطها وزوال بأسها ، في حين أن النص الثاني يشير إلى ذهاب القيادة والرئاسة منها . والفرق شاسع بين الاثنين .

وجاءنا في طبعة للمقريزي وصف طريقة الجباية في مصر في صدر الإسلام : « كانت جبايتهم بالتعديل ، إذا عمرت القرية وكثر أهلها زيد عليهم ، وإن قلّ أهلها وخربت نُقصوا ، **فيجتمع عـرّافو كلّ قرية وأمراؤها ورؤساء أهلها** فيتناظرون في العمارة والخراب ، حتى إذا أقرُّوا في القسم بالزيادة انصرفوا بتلك

القسمة إلى الكور » . فهو يجعل اللجنة المحلية مؤلفة من (عرّافي القرية وأمرائها ورؤساء أهلها) . ولو رجعنا إلى الطبعة التي نشرها المعهد العلمي الفرنسي بمصر لوجدنا محل (عرّافو) كلمة (غرافسو) ومحل (أمراؤها) كلمة (مازوتها) وهاتان الكلمتان تشيران إلى الأسماء القبطية للرؤساء المحليين . والفرق كما ترى بعيد بين الاصطلاحين والتحريف ظاهر . وبهذه الحالة يثبت الناشر بقلة علمه ما حرّفه الناسخ بجهله .

وتجابهنا مشكلة أخرى لها صلة بهذه المشكلة ، وهي تدوين التاريخ على أساس الأسر الحاكمة . وهنا تعترضنا ناحيتان : الأولى أن تركيز الانتباه يكون على الأسرة نفسها ، ويندر أن يُشار إلى الأمة ، أو إلى الشعوب المحكومة ـ وبذلك يظهر التاريخ سلسلة فترات متقطّعة لا ارتباط بينها . فالراشدون يُمثّلون التقوى والسير على الشريعة مثلاً ، والأمويون اغتصبوا الخلافة وجعلوها ملكاً ، والعباسيون حملوا لواء الدعوة إلى الحكم الشرعي فساروا على أساس الدين والقوة واستأثروا بالحكم وجاؤوا بدولة جديدة أو عصر جديد . وتُعرض إدارة العباسيين مثلاً مختلفة كل الاختلاف عن إدارة الأمويين . وإذا ما ذهبنا إلى التفاصيل وجدنا لكل خليفة شخصيته وميوله وأهواءه ، فهو يحكم بحسب اجتهاده أو آرائه ، وبذلك لا تقتصر التجزئة على عصور الأسر ، بل تتعدّاها إلى أجزاء العصور أو الفترات التي يحكم فيها كل خليفة . والناحية الثانية : تزيد الأمر تعقيداً ، وهي نسبة ما حصل مؤخّراً إلى الأوّلين ، فتُصوّر التطورات التالية كأنها كانت موجودة من البدء ، ويُؤكّد الانطباع الذي يعطيه الخليفة في آخر سنيه ويُسجّل وكأنه وُجد من بدء حكمه ، وكأنّ الخبرة والتجارب والظروف المحلية لا أثر لها . وهكذا تُؤكّد الخطوط الفاصلة وتُوسّع ، فيظهر التاريخ مُمزّقاً مقطّع الأوصال ، فتخفى على الباحث ملاحظة العوامل المستمرّة والتيّارات الخفيّة التي تكمن وراء الحوادث ، في حين أن الحوادث هي نتائج لتلك العوامل والتيّارات . ففي التاريخ من عوامل الاتّصال والاستمرار ما يجعل التجزئة غير ممكنة ، وما يجعل كل فترة مُتمّمة لما قبلها ونتيجة طبيعية لظروفها ، فالعوامل الجغرافية من موقع ومناخ وحاصلات وثروات طبيعية ، والعناصر البشرية للسكان ، والاتجاهات الثقافية والأساطير

والتقاليد والعادات والروح العامة التي تكوَّنت على مرّ الزمن ـ كلّها عوامل تضمن الاستمرار وتمنع الانقطاع بأية حال من الأحوال . أما التبدّلات السياسية التي نعدّها تبدّلات مفاجئة فإنها حين تُفحص تظهر نتائج لتبدّلات داخلية وتطوّرات هامة خفيّة .

■ ولنضرب مثلاً للتوضيح : **إن الدولة العباسية هي استمرار لدولة الأمويين ونتيجة لها** . إننا نُميِّز العباسيين مثلاً بأنهم قرّبوا الموالي وأشركوهم في الحكم ، ولكن أهمية الموالي ظهرت قوية بتكاثر عددهم وبتركيز مبادىء الإسلام منذ العصر الأموي ، حتى لنجد بينهم القادة والفقهاء والكتّاب ، ونجد منهم المقرَّبين عند الخلفاء ـ كما نرى من وضع سالم مولى هشام وعبد الحميد الكاتب مولى مروان ، بل ونجد منهم الأئمة المرموقين كأبي حنيفة الذي كان نتيجة البيئة الأموية . ولما وصلت قوة الموالي لحدٍّ أن جعلتهم يقومون بعمل أساسي في قلب الخلافة الأموية ، كان من الطبيعي أن تظهر هذه القوة في مجال السياسة العلني في العصر العباسي .

■ **وتُصوَّر لنا الإدارة العباسية كأنها إدارة مركزية جديدة في كل شيء** ، على أساس أن العباسيين أحدثوا نظام الوزارة وبدّلوا طريقة الإدارة من الشكل الأموي اللامركزي إلى شكل مركزي قوي . ولكننا حين نفحص الوضع نجد أن **الوزراء العباسيين الأوّلين لا يختلفون في صلاحياتهم عن الكتّاب الأمويين المقرّبين** كعبد الحميد الكاتب . ولو عدنا القهقرى الى فترة أقدم من هذه لوجدنا لروح بن زنباع الجذامي من المنزلة عند عبد الملك ما أوهم بعض المؤرخين فجعله وزيراً له . ثم إن النظام الإداري الأموي كان يسير باطّراد نحو المركزية ، وقد أخذ العباسيون النظام نفسه وزادوا المركزية بالتدريج أيضاً . وكانت الدواوين العباسية الأولى هي الدواوين الأموية عينها ـ ثم تطوّرت بالتدريج ، كما كان التطوّر يحصل في العصر الأموي . والخلاصة أن العباسيين ساروا على النظام الإداري الذي وضعه الأمويون .

■ **وحين ننظر إلى أساليب الجباية ونظام الضرائب ، نجد الوضع العباسي**

في بدئه هو الوضع الأموي عينه ، فنظام عمر بن عبد العزيز المالي انتصر في أواخر العصر الأموي ـ على العكس مما يقوله المؤرخون ـ وساد حتى تبدّل نظام الضرائب في خراسان لينسجم مع نظام عمر بن عبد العزيز . ولما جاء العباسيون ساروا على هذا النظام نفسه ، ومن جهة ثانية استمرت أساليب الجباية الأموية متبَّعة في العصر العباسي ، وهذا ما جعل بعض الناس ـ وخاصة في إيران ـ يشعرون بأنه لم يحصل تبدل بمجيء الدولة الجديدة .

■ **وينسب للعباسيين بدء الحركة الكبرى في الترجمة ، وإن نحن دقّقنا هذا الرأي اتّضح لنا بعده عن الدقة . فالترجمة بدأت منذ العصر الأموي** من زمن خالد بن يزيد ، وكانت فردية ، وعندنا أخبار عن ترجمات في زمن عمر بن عبد العزيز وهشام بن عبد الملك . إننا لا ننسى حركة الترجمة الكبرى في العصر الأموي تلك التي نسميها تعريب الدواوين الذي استغرق حوالي نصف قرن . وهذه الحركة كانت عاملاً أساسياً في تعريب الطبقة المثقّفة من الأعاجم ، وكانت ضرورة عملية لتطوّر الدولة في اتّجاهها العربي . أما محاولات الترجمة في النواحي العلمية فلم تكن ضرورة عملية أساسية ، ولذا لم تُثمر حتى ظهرت الحاجة إليها في العصر العباسي . ومن ناحية أخرى نجد الترجمات الأدبية والفلسفية عن الفارسية تبدأ من أواخر العصر الأموي ، ويكفي أن نذكر اسم سالم مولى هشام وابن المقفع (الذي بزغ في العصر الأموي) وما قام به من ترجمات في التاريخ الفارسي والأدب ، لنعرف أن الترجمة عن الفارسية في العصر العباسي هي استمرار نشيط لما قام به الأمويون . ولا ينبغي أن ننسى أن حركة الترجمة عن الفارسية في الأدب والدين قامت بدور مُهِّم في الحركة العلمية العامة ، ولكنها لم تُسَجَّل بعناية لأن موضوعاتها لا تنسجم والاتجاه العربي الإسلامي ، ولأنها لم تكن بإشراف الدولة .

■ **والحركة الشعوبية التي تعدّ من أبرز مظاهر الحياة العامة في العصر العباسي بدأت من العصر الأموي** ، وقامت بدور مُهِّم ، ولكنها كانت تتستّر وراء المساواة الإسلامية ، فلما أُزيح الستار بإشراك الفرس في الحكم ظهرت بشكلها المفضوح المعادي لكل ما هو عربي إسلامي . . .

● ومع أنّ الوزارة أُسندت إلى الفرس في العصر العباسي الأول فإن ذلك لم يكن كما يُفَسَّر هو نتيجة ضعف العرب الكتابي ومقدرة الفرس ، **فالعرب العباسيون أوغلوا في الثقافة أكثر من الأمويين** ، ونحن نرى عرباً قاموا بالكتابة في العصر الأموي ، ونرى عرباً برعوا فيها في العصر العباسي ، ويجب أن لا ننسى أن الكتابة كانت بالعربية ، فلا يمكننا أن نقبل هذا السبب لإسناد الوزارة إلى الفرس. ولكن السبب ـ كما يظهر لي ـ هو في **رغبة العباسيين تحقيق التعاون بين العرب والفرس في الحياة العامة** ، وتدعيمه لتثبت أسس دولتهم التي تريد إشراك الفرس ولا تريد إهمال العرب .

وهذا يتضح إذا تذكّرنا فترة الدعوة العباسية حين كان الإمام المدعو له عباسياً (وهذا تعرفه حلقة الدعاة) ورئيس الدعوة فارسياً ، فلما جاء العباسيون إلى الحكم أصبح الإمام خليفة ورئيس الدعاة وزيراً ، وبذا كانت الوزارة عنوان هذا التعاون . ولعلّنا نكون أدقّ إذا قلنا التعاون بين العرب والموالي ، لأن بعض الوزراء ـ كما يظهر ـ لم يكونوا فرساً بل موالي من غير الفرس . فأبو أيوب المورياني كان من الأهواز وقد شتمه المنصور قائلاً : يا خوزي ، ولم نعرف أن النسبة الفارسية كانت منقصة عند العباسيين ليُشتم أبو أيوب لفارسيته . ولكن يتّضح سبب نسبتهم جميعاً إلى الفرس إذا تذكّرنا أن الأنباط كانوا يحبون الانتساب إلى الفرس بعد مجيء العرب ، واسمع الشاعر يقول :

وأهل القرى كلهم يَدَّعُون بكسرى قباذ فأين النبط

وهكذا نرى في العصر العباسي استمراراً للعصر الأموي وَتَتِمَّةً له ، وإن حصل تطوّر فذلك تدريجي وطبيعي ، ومن الخطأ أن نفترض ـ كما تريد المصادر ـ أن التطور حصل بطفرة واحدة عند مجيء العباسيين .

وثمة مشكلة أخرى تقع تبعتها علينا لا على مصادرنا ، وهي أننا لا نميّز نوعها أحياناً . ففي بحث النظم والضرائب والخلافة ننظر إلى كتب الفقهاء وهي تُصَوِّر لنا دساتير النظم المختلفة بشكل مثالي لا بحقيقتها العملية ، وهي بشكلها الثابت المتبلور تعطي الانطباع بأن النظم سارت وفق هذه الدساتير ، أو أن النظريات وضعت أولاً ، ثم عملت التنظيمات بضوئها واستمرت كذلك .

ولكن التدقيق يدل على أن تلك الدساتير لم تكن موجودة عند بدء النظم ، وإنما كُتبت متأخِّرة بعد خبرة طويلة مرت بها المؤسسات ، فوُضعت لتمثِّل خلاصة الخبرة والتجارب مهذَّبة مرتَّبة ومرفوعة إلى الصورة المثالية التي تعرضها كتب الفقه . فإن أردنا معرفة النظم وجب علينا الرجوع إلى كتب التاريخ وملاحظة النبتة من أولها ، ثم متابعة نموها وتطوّرها خلال الفترات المختلفة ، وما الدساتير في كتب الفقه إلا ما يقابل « النظريات السياسية » في الوقت الحاضر . ولذا وجب علينا أن ندرس الناحية العملية لنفهم التطوّر ، ثم ندرس كتب الفقه لنرى التفكير السياسي أو المالي أو الاجتماعي المُتَعلِّق بتلك النظم .

وفي الحديث عن التاريخ الاقتصادي والاجتماعي نكيل اللوم على مصادرنا ونتهمها بإغفال هذه النواحي ، وندّعي أن مؤرخينا ـ لضيق أفقهم أو لنوع ثقافتهم ـ أهملوا الأمة وتطوّرها ، وما ذلك إلا لجمودنا على كتب التاريخ المعهودة . ولكن النظرة الشاملة لتراثنا التاريخي تنقض هذا ، فهناك طائفة من الكتب تُعنى عناية خاصة بالموضوعات الاجتماعية والاقتصادية مثل كتب القصص التاريخي (كنشوار المحاضرة للتنوخي) ، وبعض كتب الأدب (ككتب الجاحظ) ، وكتب السير والوفيات وكتب الجغرافية والرحلات ، فهي كنز ثمين مليء بالمعلومات الطريفة لمن يريد الكشف عن التطوّرات الاجتماعية والاقتصادية . ولكننا نضع تبعة ضعفنا وقلّة تدقيقنا على من سلف دون تدبّر .

يتّضح من هذا كله أن الدراسة المنظَّمة لتاريخنا تتطلَّب نقد المصادر لمعرفة أصولها وميول مؤلفيها ، وتستوجب إسناد كل ما نأخذ منها إلى مصدره ـ ليعرف القارىء قيمة معلوماتنا ودقّة أصولنا . وتتطلّب الفترات المختلفة معالجة متصِّلة دون تجزئة ، لتظهر نواحي الاستمرار والنمو ولتُفهم الأمة في مسيرتها التاريخية ، وتتطلّب أن نُحيط بها من نواحيها المختلفة التي تُمَثِّل الفعاليات الاجتماعية والاقتصادية والدينية كافة لنُقدِّم للقارىء فكرة شاملة ، ولتُفهم الشخصية العامة للأمة بأكمل صورة ،وبذلك تكون الصورة منسجمة لا مجموعة أشلاء مبعثرة . . . .

وبهذه المناسبة أُبَيِّنُ أن « ألف ليلة وليلة » كنز ثمين يكشف عن تطوّر العقلية الشعبية في البلاد الإسلامية في مختلف عصورها ، فهي تُمثِّل هذه العقلية في

خرافاتها وسذاجتها وصراحتها المكشوفة في الأمور العاطفية وشكّها بالمرأة وإحاطتها بالأسوار ، وحبّها للمغامرات والغرائب ، ورأيها في الشعوب المجاورة ، وتصف حياتها اليومية وتعكس رأيها في الترف المُتمثّل في قصور الملوك ورفاهية التجار ، كما أنها مزيج من الواقع والخيال في قصصها . ومما يُؤسف له أن يُهمل هذا الكنز التاريخي ولا يُدرس كما ينبغي . . . . ويكون ذلك بمحاولة مقابلتها بكتب الأدب والقصص التي كُتبت في مختلف العصور ، مبتدئين بالحديث راجعين تدريجياً إلى القديم ، وبذلك فقط نستطيع معرفة تطوّر ألف ليلة وليلة وتطوّر العقلية الشعبية .

وعلينا ألا نتقيّد ـ عند البحث ـ برأي أو نُسَلّم باستنتاج إلا إذا استطعنا اختبار صحته من مصادرنا ، فالشكّ في كل رأي وفي كل خبر ضرورة للبدء الصحيح .

إن ميلنا إلى قبول الروايات المتواترة في البحث ، أو تسليمنا بخبر إن تكرّر وروده في عدة مصادر قد لا يفيد أحياناً ، لأن هذه المصادر المتعدّدة قد تكون مستقاة من مصدر واحد ، متى عرفنا صاحبه وجدناه مُدَلّساً أو ضعيفاً ، كما أننا قد نجد في الإجماع ما يبعث على الريبة أحياناً . فمثلاً تتواتر الروايات بأن الدعوة العباسية بدأت سنة ١٠٠هـ ، ولكنها تخبرنا أن إمامة محمد بن علي العباسي المنظّم الأول لها بدأت سنة ٩٨هـ على أثر وصية أبي هاشم زعيم فرقة الغلاة الهاشمية التي اعتمدت عليها الدعوة العباسية أول الأمر . فيخامرنا الشك ، ماذا حصل في السنتين الواقعتين بين وفاة أبي هاشم وسنة ١٠٠هـ ؟ فيدفعنا الشك إلى مناقشة تفاصيل الروايات ، حتى نتوصّل إلى رفض هذا التواتر بدلائل أخرى غير مباشرة أو غير ملحوظة لأول وهلة .

وقد يجد الباحث فائدة تاريخية مهمة في أخبار يعرف أنها مزيّفة أو يتوصّل إلى زيفها نتيجة التدقيق . وللتدليل أذكر الوصية المشهورة التي قيل إن إبراهيم الإمام أوصى بها أبا مسلم حين أرسله إلى خراسان . فالوصية ينقض بعضها بعضاً في المعنى : فهي تطلب من أبي مسلم أن يعتمد على اليمن وأن يحاول استمالة ربيعة في خراسان وأن يعد مضراً عدوه الخطر ، ومع ذلك تريد منه ألا يدع بخراسان عربياً ، وهي تَرِد في روايات ضعيفة وبأشكال مختلفة . ولكنك إن أمعنت النظر في تصرّفات أبي مسلم عند ذهابه إلى خراسان وتصرّفاته بعد دخوله مرو ثم

انتصاره على نصر بن سيّار ، فهمت الوصية وعرفت انها وُضعت لتخلّص موقف أبي مسلم من العرب بعد انتصاره على الأمويين . فنحن نفهم تاريخيّاً أن أبا مسلم حاول عند نجيئه التكتّم وإخفاء نيّاته فحالف اليمن وحاول التفاهم مع ربيعة (وكلتاهما ساخطة على سياسة مروان القيسية وعلى ممثّله نصر بن سيّار الذي اعتمد على المضرية وحدهم) . فلما نجح في ذلك وتغلب على قوة مضر عاد يُنَكّل بالعرب من مختلف الكتل ، لأنه وجد أنهم لا يخلصون لقضيته في خراسان . وهذا يُفَسِّر الفقرة الأخيرة التي توحي بقتل كلّ العرب حتى من بلغ خمسة أشبار ، وفهمت أنها تُوَضِّح خطته وخطة العباسيين بعد انتصارهم في القتل على التهمة ، لخطورة الأحوال التي لا تسمح لهم بالتروّي والتثبّت . وهكذا تلاحظ أني حين أثبت أن الوصية المذكورة موضوعة على لسان إبراهيم الإمام ، أعود أستنتج منها سياسة أبي مسلم الخراساني تجاه العرب بضوء المعلومات التاريخية الأخرى . . .

ولا بد أن أشير - في النهاية - إلى أن هناك **خلافاً حول ما تنطوي عليه كلمة التاريخ** . فبعضهم يقصرها على المعلومات المجرّدة دون تعليل أو تحليل ، فإذا كان ثمة تحليل وإبداء رأي أُدخل ذلك في فلسفة التاريخ . وبعضهم يخالف في هذا ، إذ لا بدّ من أن يظهر أثر تفكير الكاتب ، وهذا يبدأ في الاهتمام ببعض المعلومات بأخذها وترك غيرها مما لا يُرى له نفس القيمة . فمجرّد اختيار المعلومات فيه وجهة نظر ، كما أن الحوادث لا قيمة لها ولا معنى دون نقد وتحليل وربط واستنتاج . وإني ممن يميلون إلى الرأي الثاني ، وإني لأعجز عن تصوّر التاريخ هيكلاً جامداً ليس فيه إلا العظام .

كما أن القارىء لاحظ أن هناك **دراسة تفصيلية** لموضوع محدود ، أو دراسة شاملة عامة لفترة واسعة تتعدّى النظر في الجزئيات الدقيقة إلى دراسة الاتجاهات وتحليل التيارات . وهذا النوع الثاني يُعَبِّر عن **(النظرة الشاملة) في التاريخ** ، وإنني أعدها آخر مرحلة في البحث التاريخي ، فهي التي تفتح الآفاق المجهولة وتنير الطريق للسائرين[1] .

---

(١) د.عبد العزيز الدوري:مقدّمة في تاريخ صدرالإسلام - المطبعة الكاثوليكية : بيروت ١٩٦٠م - ص ٥ - ٢٦ .

موارد تاريخ الطبري
للدكتور جواد علي

تاريخ الفرس والروم :

تختفي أسماء الرواة في الفصول التي دوّنها الطبري عن تاريخ الفرس والروم ، فلا نقرأ تلك الجمل التي كان يُكثر من ترديدها في تاريخ الرسل والأنبياء في صدر كل خبر ورواية ، مثل : « حدّثنا فلان قال ، حدثنا فلان عن فلان عن . . . قال : أو حدثني فلان ، قال : حدثنا . . . قال : أخبرني فلان . . قال : أخبرني . . . قال : . . . » ، واستعاض عن هذا وأمثاله في الغالب **بجُمَل بُنيت على المجهول**، لم يُصرِّح فيها باسم الراوية الذي روي له الخبر أو المورد الذي أخذ منه . وقد أوجد لنا الطبري بطريقته الجديدة هذه مشكلات حالت بيننا وبين التوصّل إلى الموارد التي نقل منها تلك الأخبار .

ونجد في « تاريخ الأمم والملوك » تفصيلاً عن تاريخ الفرس لا نجده في كتاب آخر دُوِّن في زمانه أو بعده في التاريخ العام ، وهو ـ لما حواه من مادة ـ من الموارد التي يعتمد عليها الباحثون اليوم في تدوين تاريخ العجم . ولكن هذا لا يعني أنه حوى كل ما وعاه الفرس ، وما نقله النقلة إلى العربية من تاريخ الفرس ، فاننا نجد في الكتب الباقية التي تعرّضت لتاريخهم أو لتاريخ العرب والفرس أموراً لا نجدها في تاريخ الطبري . وقد اعتمد عليه « نولدكة Noldeke » في تدوين تاريخ الفرس والعرب في أيام الساسانيين .

وقد قسّم بعض المؤرخين تاريخ الفرس إلى أربع طبقات : الطبقة الأولى الفيشدادية وهم أقدم الطبقات، والطبقة الثانية الكيانية، والطبقة الثالثة الأشغانية،

والطبقة الرابعة الساسانية. أما الطبري فقد سلسل تاريخهم على هذا الأساس، ولكنه لم يتحدث عن طبقة طبقة في فصل خاص، إلا الأشغانية الذين يبدأ تاريخهم بـ « أشك بن أشجان »، فقد وضع لهم عنواناً خاصاً هو: « الملوك الأشغانيون » وقد دعاهم أيضاً بـ « ملوك الطوائف »، وجعل عنوان الطبقة الرابعة ـ وهي الطبقة التي خلفت « الأشغانية » ـ « ملوك الفرس »، وذكر أن أول ملك من ملوكها هو من أبناء ساسان ـ وهذه الطبقة هي طبقة الساسانيين.

ويبدأ تاريخ الفرس عند الطبري ببداية تاريخ البشر ـ أي بتاريخ آدم، وآدم هو جيومرت على رأي أكثر علماء الفرس. ولذلك تحدّث عنه في أثناء الكلام على « آدم »، وذكر أن بعضهم كان يزعم أنه أبو الفرس. وأما أوشهنج، فهو أول ملوك الفرس وقد عاش في أيام آدم أو بعده بمئتي عام. ولم يُصرِّح الطبري بأسماء من أخذ منهم أخباره عن جيومرت وأوشهنج ومن خلفه من الملوك الفيشداديين، ويظهر من تعابيره التي استعملها في الأوراق التي دوّنها عنهم أنه استمدّها من المعنيين بتاريخ الفرس ومن مؤلّفاتهم، وذلك كالذي يظهر من قوله: « وأما الفرس فانهم قالوا . . . ». ولابن الكلبي أقوال وتعليقات لا ندري من أين جاء بها الطبري، أجاء بها من كتب ابن الكلبي أم أخذها من أفواه مشايخه؟ والذي يُخيَّل إليَّ أنَّه نقلها من كتبه ومؤلفاته، وإلا فما الذي منع الطبري من الإشارة إلى أسماء من دوّن تلك الأخبار. وقد قصّ علينا في أخبار الرسل والأنبياء وفي أماكن أخرى أسماء من حدّثه بروايات ابن الكلبي وعمّن أخذوا، الى أن يتصل بهشام أو بصاحب الخبر أو بشاهد العيان.

وما دوّنه الطبري وغيره عن تاريخ الفيشدادية والكيانية والأشغانية، أكثره أساطير وقصص شعبي يُذكِّرنا بقصص اليونان وبالأساطير التي رووها عن ملوكهم، وأقلُّه تاريخ جمع ودُوِّن في عهد الساسانيين. أما تاريخ الساسانيين فأحسن حالاً، ففيه مادة تاريخية. وقد كُتب في أيام الساسانيين كذلك، وأضيف إلى المحفوظ ما دوَّنه أهل الحيرة، وما حفظه الرواة والأخباريون عن علاقة العرب بالفرس.

وابن الكلبي هو هشام بن محمد بن السائب الكلبي أبو المنذر، المُتوفّي

سنة ٢٠٤ أو ٢٠٦ للهجرة ، وهو في طليعة المشتغلين في الأنساب والأخبار وفي تاريخ العرب قبل الإسلام ، والمرجع المعوّل عليه في تاريخ الحيرة والعراق واليمن . ورث من أبيه الميل إلى الأخبار ، فصار من كبار الأخباريين ، وألف في ذلك كتباً ، وله أكثر من مئة وخمسين مصنفاً ، أو مئة وأربعة وأربعون مصنفاً . وقد اتّهمه المحدثون بالضعف والكذب ، وترك أكثرهم الرواية عنه ، وأعتقد أنهم يعترفون بعلمه فيها ، وبباعه الطويل في هذين الموضوعين .

ويرى نولدكه أن هذه التهم التي وُجِّهت إلى ابن الكلبي لم تكن دائماً على حق ، ويرى أن كثيراً مما رواه كان صواباً ، وأنه قد سلك سبيلاً قريباً من العلم في دراسة الوثائق الأصلية والمخطوطات . وأنا ، مع تقديري لجهود ابن الكلبي وسعة حفظه وعنايته بأخبار العرب قبل الإسلام ، أرى فيه ضعفاً من حيث ميله إلى التظاهر بالعلم والدراية بكل خبر قديم . ففي تاريخ الطبري وفي مؤلّفات أخرى ، روايات نُسبت إليه ـ إن صحّ أنها صدرت منه وأنه هو قائلها حقاً ـ فإنها تدلُّ على ضعف ملكة النقد لديه وعدم تمييزه بين المعقول والمنقول ، بين الصحيح والفاسد ، ولا سيّما في أخبار الأوائل وفي الإسرائيليات . وقد كان من المغالين في الأخذ بأقوال أهل الكتاب الذين لم يكونوا في الواقع من أصحاب العلم والفهم . فنرى أن شيئاً كثيراً مما رواه على أنه من التوراة لا يمتُّ إليها بصلة ما ، بل لا يمتُّ بصلة ما حتى إلى التلمود و « المدراش » ، وقد نرى خلطاً يصعب وقوعه من رجلٍ من أهل الكتاب . وهذا مما يحملنا على اطّراح الثقة به في بعض الأمور والشكّ في صحّة ما يرويه ، بل يحملنا على التفكير في أنه كان يفتعل الأخبار أحياناً للظهور بمظهر العالم المحيط بكل خبر قديم .

وترجع أكثر الروايات المدونة في تاريخ الطبري عن صلات الفرس بالعرب ـ ولا سيّما باليمن ـ إلى ابن الكلبي . . .

وقد اشتغل عبد الله بن المقفّع ـ وهو في الأصل « روزبة بن داذويه » ـ بنقل جملة كتب في التأريخ والأدب من الفهلوية إلى العربية ، منها : « كتاب خداينامة

في السير » ـ « خداي نامك » ، و « كتاب أيين نامه في الأصر » ، وكتاب « مزدك » ، و « كتاب التاج في سيرة أنوشروان » ، و « كتاب كليلة ودمنة » ، وكتب أخرى . **فمهّد ابن المقفع ـ بترجمته لهذه الكتب ـ للمؤرّخين الذين كانوا لا يعرفون الفهلوية أن يحصلوا على معارف في تاريخ الفرس القديم** . وذكر ابن النديم أن ابن المقفع : « كان أحد النقلة من اللسان الفارسي إلى العربي ، متضلّعاً باللغتين ، فصيحاً بهما » .

ويظهر أن جملة رجال نقلوا كتاب خدينامة إلى العربية ، ويعرف هذا الكتاب في الفهلوية « خدينامك ، خداينامك Khvadhaynamagh و Kudainamak» . وقد اشتهرت ترجمة ابن المقفع من بينها خاصة ، فرجع إليها أكثر المؤرخين . ومع شهرتها هذه ، وحرص الفرس على حفظ تاريخهم ، ضاع الأصل كما ضاعت ترجماته ـ ترجمة ابن المقفع وترجمات بقية النقلة ، وهذا في الواقع أمر غريب . وقد نقل الطبري من ترجمة ابن المقفع ، غير أنه لم يشر إلى اسمه ، ولم يذكره إلا مرة واحدة في تاريخه في موضع لا علاقة له بهذا الترجمة أو بتاريخ الفرس .

وقد نقل ابن قتيبة **أبو عبد الله محمد بن مسلم الدينوري** ، المُتَوفّي سنة **٢٧٠** أو **٢٧١** أو **٢٧٦** للهجرة ، من ترجمة ابن المقفع وأشار إلى ذلك في مواضع من كتابه « عيون الأخبار » .

وللتأكّد من **أخذ الطبري من ترجمة ابن المقفّع** ، تمكن المقابلة بين تاريخ الطبري وبين ما جاء في « عيون الأخبار » عن الفرس . وقد تبيّن لي من المقابلة بينهما أن الطبري قد وقف على ترجمة ابن المقفع ، ونقل منها . ويظهر لي أن الطبري قصد ابن المقفع في بعض الجمل . . .

وتجد نقولا من ترجمة سير الملوك لابن المقفع في كتاب آخر مطبوع هو **كتاب « غرر أخبار الفرس وسيرهم » لأبي منصور عبد الملك بن إسماعيل الثعالبي** المُتوفّي سنة **٤٢٩** للهجرة . ويفيدنا هذا الكتاب أيضاً في تكوين فكرة عن أصل تاريخ الطبري ، فقد نقل الثعالبي منه وأشار إلى ذلك ، لهذا تُستحسن المقابلة بين هذه النقول وتاريخ الطبري المطبوع لمعرفة مبلغ انطباق المطبوع على نقول

الثعالبي المُتَوفِّي بعد الطبري بـ **١١٩**عاماً . وفي كتاب «غرر أخبار الفرس وسيرهم » توسُّعٌ في أخبار الفرس لا نجده في تاريخ الطبري ، مما يدلّ أنه توسّع في الأخذ من كتاب سير الملوك أكثر مما فعل الطبري ، أو أنه أخذ من كتب أخرى لم يأخذ منها الطبري . وقد طبع هذا الكتاب بالأصل العربي مع ترجمته الفرنسية المستشرق . هـ . زوتنبرج H.Zotenberg بباريس .

وقد استعان الثعالبي - بالإضافة إلى ما أخذه من تاريخ الطبري - بموارد أخرى أشار إليها أو إلى أسماء أصحابها في ثنايا كتابه ، مثل كتاب **التاريخ لابن خرداذبه** أبي القاسم عبيد الله بن عبد الله المُتوفَّى في أواخر القرن الثالث للهجرة ، وقد ضنّ الدهر علينا بهذا الكتاب مثل سائر الكتب الأخرى التي ألفها ابن خرداذبة عدا كتاب « المسالك والممالك » المطبوع الذي يُعدُّ من الكتب العربية المهمة في «الطبغرافية» التاريخية ، ولما كان مؤلفه « صاحب البريد والخبر » على « الجبل » جاء بمعارف قيمة استقاها من الوثائق الرسمية ومن تجاربه التي حصل عليها بحكم وظيفته هذه التي تُمكِّن صاحبها من معرفة المسافات والطرق معرفة جيدة ، وقد نادم المعتمد وخُصَّ به . . .

ونقل الثعالبي من كتاب « **تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء** » **لحمزة الأصبهاني** ، ولحمزة الأصبهاني جملة مؤلَّفات في اللغة والأدب ومؤلّف في تاريخ أصبهان وقف عليه ياقوت الحموي وأخذ منه . وقد عرف بتاريخه « تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء» ، واشتهر بأوروبة به ، والظاهر أنه اشتهر به لأنه أول مؤلف نُشر له في أوروبة . وقد بقيت بعض مؤلفاته في خزائن الكتب ، وبقيت قطع واختصارات من كتبه الأخرى التي لم يعرف من أمرها حتى الآن غير العناوين . وللمستشرق ميتوخ E. Mittwoch بحث عن آثار حمزة في اللغة والأدب .

واستعان الثعالبي بكتاب آخر في التاريخ اسمه كتاب « **البدء والتاريخ** » **للمقدسي** وذلك في أثناء كلامه على ماني . والمقدسي هوالمطهر بن طاهر ، المعروف بالمقدسي ، وقد ألّف في سنة **٣٥٥** للهجرة كتاباً لأحد وزراء الدولة السامانية سماه كتاب « بدء الخلق والتاريخ » ، فلعله الكتاب الذي نقل منه

الثعالبي قصة ماني . . . يقول عنه بروكلمن إنه غير منسق ، فيه فوائد تاريخية وتاريخية دينية ، وتُوجد منه نقول في كتب أخرى .

ومزدوجة المسعودي المروزي المنظومة بالفارسية ، هي من الموارد التي أخذ منها الثعالبي . وكذلك **الشاهنامة** ، وقد أشار إليها في موضعين حيث قال : « وقال صاحب كتاب شاه نامة » . غير أنه لم يذكر اسم صاحب الكتاب ، فأية شاه نامة قصد ؟ أشاه نامة الفردوسي ، أم شاه نامة الشاعر أبي علي محمد بن أحمد البلخي ؟ أم شاه نامة أخرى ؟

وقد ذكر البيروني أن **أبا علي محمد بن أحمد البلخي الشاعر** ذكر في الشاهنامة أنه صحّح أخباره من كتاب « سير الملوك » الذي لعبد الله بن المقفّع ، والذي لمحمد بن الجهم البرمكي ، والذي لهشام بن القاسم ، والذي لبهرام بن مردانشاه موبذ مدينة سابور ، والذي لبهرام بن مهران الأصبهاني ، ثم قابل ذلك بما أورده بهرام الهروي المجوسي . فيظهر من هذا أن جملة أشخاص نقلوا كتاب « سير الملوك » إلى العربية ، وأن هذه النقول كانت متباينة مختلفة . . . .

لم ينص أحد من المؤرخين على ذكر السنة التي ترجم فيها ابن المقفّع كتاب « خدينامة » ، لذلك لا ندري أتُرجم في العهد الأموي أم العباسي ، وكان الخلفاء الأمويون ميالين إلى الوقوف على كتب التاريخ . وقد قلت سابقاً إن معاوية بـن أبي سفيان كان كلفاً بسماع أخبار الماضين وقصصهم ، وأنه استدعى عبيد بن شريه ليحدّثه في الليالي عن أخبار الأوائل وقصصهم . وذكر المسعودي أنه رأى بمدينة اصطخر سنة ٣٠٣ للهجرة كتاباً عظيماً يشتمل على علوم كثيرة من علوم الفرس وأخبار ملوكهم وأبنيتهم وسياساتهم ، لم يجدها في شيء من كتب الفرس كخداي ناماه وآيين ناماه وكهناماه وغيرها . . . . وكان تاريخ هذا الكتاب : أنه كُتب مما وجد في خزائن ملوك فارس لنصف من جمادى الآخرة سنة ١١٣هـ ، ونُقل لهشام بن عبد الملك ابن مروان من الفارسية إلى العربية ، ولم يذكر المسعودي اسم الناقل لهذا الكتاب .

وعرّب ابن المقفّع كتاباً آخر في تاريخ الفرس هو كتاب « آيين نامة » ،

المكتوب في الفهلوية بإسم « أيين نامك » . وهو كتاب فُقد أصله ، وضاعت ترجمته العربية ، وبقيت منه نتف في بعض الكتب ومنها كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة الدينوري المُتوفّي سنة ٢٧٠ أو ٢٧٦ للهجرة ، إذ أشار إليه في ثنايا الكتاب . وعرّفه المسعودي ودعاه أئين ناماه كا نقل منه الثعالبي . ويظهر أنه في الرسوم أي في عادات الساسانيين وتقاليدهم ومراتبهم ومجالسهم ومجتمعهم ، وسمّاه ابن النديم كتاب « آيين نامه في الأصر » . . . يظهر إذن من قول المسعودي أن كتاب « كهناماه » أو « كاهنامك : Gahnamagh » هو جزء من الآيين .

وكتاب التاج من الكتب التي نقلها ابن المقفع من الفهلوية إلى العربية كذلك، وقد دعا ابن النديم: كتاب التاج فى سيرة أنو شروان، ويُظَنّ أنه قد توهّم في ذلك فلم يكن الكتاب في سيرة أنو شروان حسب ، بل في سيرة غيره من الملوك أيضاً ، وقد نقل منه ابن قتيبة . ويظهر أن الطبري قد نقل منه أشياء تخصّ سابور الثالث Shaphur III ، وبهرام الرابع Vahram IV ، وكسرى الأول Khusro I ، وكسرى الثاني وهو كسرى ابرويز Khusro Parwez ، ووصيته لابنه شيرويه Shiroe . وقد أثّر هذا الكتاب في جماعة من مشاهير الأدباء مثل الجاحظ في كتابه التاج ـ وقد طُبع بمصر بتحقيق أحمد زكي باشا ، ويظنُّ بعض المحقّقين أنه من الكتب المنسوبة إليه .

وكتاب « مزدك » الذي ترجمه ابن المقفّع أيضاً ، من الكتب التي يغلب عليها الطابع القصصي ، فأغلبه أساطير وُضعت عن مزدك . وقد نقل الطبري منه حديثه عن مزدك والمزدكية ، وهو حديث نجده بصورة مفصّلة في كتاب « غرر أخبار ملوك الفرس وسيرهم » ، وذكر له محاوراته مع قباذ ـ إلى غير ذلك مما يدلّ على أن الثعالبي قد نقل ما ذكره من كتاب واسع مفصّل في أخبار مزدك هو هذا الكتاب . ويُعرف هذا الكتاب بمزدك نامه ـ « مزدك نامك » ، ونقل منه آخرون .

وقد اشتغل عدد آخر من الفرس بنقل تاريخهم إلى العربية ، منهم : محمد ابن الجهم البرمكي ، وزادويه بن شاهويه الأصبهاني ، ومحمد بن بهرام بن مهريار الأصبهاني ، وهشام بن القاسم الأصبهاني ، وبهرام بن مردانشاه ، وموسى

ابن عيسى الكسروي . وقد قلت سابقاً إن بعضهم ترجموا أيضاً كتاب « خداينامه » ، وإن ترجماتهم كانت معروفة نقل منها بعض المؤرخين ، وكانت هذه الترجمات تختلف فيما بينها كما تختلف عن ترجمة ابن المقفّع . وقد استعان موسى بن عيسى الكسروي بنسخ متعددة من « خداي نامة » ، كما استعان ببعض من عُرف بدراسته لتاريخ الفرس ـ مثل الحسن بن علي الهمداني والعلا بن أحمد ، فألّف في ذلك كتاباً في تاريخ ملوك الفرس . وقد ذكر ابن النديم لموسى ابن عيسى الكسروي كتابين : كتاب سمّاه كتاب « حب الأوطان » ، وكتاب آخر دعاه : « كتاب مناقضات من زعم أنه لا ينبغي أن يقتدي القضاة في مطاعمهم بالأئمة والخلفاء » . ويرى بروكلمن احتمال كون قصة « السندباد » المترجمة إلى الإغريقية من الآثار التي تعود إليه . وعندي أن أكثر هذه الكتب المسماة « كتب سير الملوك » ، أو « كتب سير ملوك العجم » ـ والتي زُعم أنها ترجمات لكتاب « خداي نامة » ، هي في الواقع جمع وتصنيف واختصار وإضافات وإصلاحات عملها أصحابها ، وعُرفت على أنها ترجمة لذلك الكتاب ، بينما هي من عمل أولئك الأشخاص .

وقد ذكر ابن النديم أسماء جملة كتب في التاريخ والأدب نُقلت من الفارسية إلى العربية ، نقلها من ذكرنا أسماءهم وآخرون ، منها: كتاب « رستم وأسفنديار » ، وكتاب « شهر يزاد مع أبرويز » ، وكتاب « الكارنامج في سيرة أنوشروان » ، وكتاب « بهرام ونرسي » وكتاب « بوداساف بوتاسف وبلوهر » ، وكتب أخرى يظهر أن قسماً منها مفتعل صنع في الإسلام .

وقد نظم الشاعر أبان بن عبد الحميد بن لاحق بن عفير الرقاشي بعض هذه الكتب فنقلها إلى الشعر المزدوج، نقل منها مثلاً : كتاب «كليلة ودمنة»، وكتاب « سيرة أردشير » وكتاب « سيرة أنوشِروان » ، وكتاب «بلوهر وبردانية » ، وكتاب «مزدك» ، وكتاب سندباد « سندباذ » ، وقد فقدت أصول هذه المنظومات ويالِلأسف . **ونجد نماذج من نظمه في كتاب الأوراق للصولي** المُتوفِّي سنة **٣٣٥** أو **٣٣٦هـ** . وقد حاكاه في ذلك عدد من الشعراء . . .

وقد استمدّ المؤرخون من موارد عربية ، فأضافوه إلى تاريخ الفرس . فالكلام المنسوب مثلا إلى هرمز الرابع ،لا بد أن يكون من مورد عربي ، وكذلك الأشعار وبعض الرسائل المدوَّنة بالعربية وبالنسق الإسلامي والمذكورة في ثنايا تاريخ الفرس .

وتُعَدُّ روايات وكتب **أبي عبيدة معمر بن المثنى** المتوفي بين ٢٠٨ ، **٢١٣** للهجرة من الموارد المهمّة التي استقى منها المؤرخون أخبارهم عن الساسانيين قبيل الإسلام ، وعن صلات الفرس بالعرب . وقد أخذ الطبري منها أخباره عن مقتل عديّ بن زيد العبادي ومعركة ذي قار ، وأخباراً أخرى تخصّ الإسلام ، فورد اسمه في أكثر من ٥٧ موضعاً من تاريخ الطبري . وروى له المسعودي روايات عن ملوك الطوائف وأخبار ملوك ساسان . وله كثير من المؤلفات ذكر أسماءها ابن النديم ، وهي تزيد على مئة مؤلف في الأخبار والأنساب واللغة ، وقد وصل إلينا عدد من تلك المؤلفات وذكر ابن خلّكان أن تصانيفه تقارب مئتي مصنف .

ولم يذكر الطبري اسم من حدّثه عن أبي عبيدة أو عن ابن الكلبي بأخبار معركة ذي قار ، غير أننا نستطيع التوصّل إلى معرفة المورد الذي أخذ منه الطبري بمقارنة ما ذكره عن هذه المعركة وعن أخبار عديّ بن زيد بما دوّنه صاحب الأغاني ، حيث نجد انطباقاً تاماً في العبارات ، مما يدلّ على أنهما نقلا من مورد واحد . ولو لم يشر أبو الفرج إلى اسم المورد الذي نقل منه لجاز لنا القول بأنه نقل من تاريخ الطبري ، غير أنه ذكر اسم المورد كما رأيت **وهو كتاب « المغتالين » للأخفش** ، كما أنه تفرّد بذكر أشياء لم يتطرّق إلى ذكرها الطبري ، لذلك لا يمكن أن يكون هذا النقل من تاريخ الطبري ، بل لا بدّ أن يكون من كتاب مشترك آخر هو كتاب الأخفش المعاصر للطبري ـ وهو كتاب المغتالين ، أو من مؤلّف من **مؤلّفات السكري شيخ الأخفش** ، أخذ منه الطبري وأخذ منه صاحب الأغاني برواية شيخه الأخفش تلميذ السكري . . .

وقد نقل المسعودي أخبار ملوك الطوائف من كتاب لأبي عبيدة ألّفه في أخبار الفرس ، وذكر أنه أخذ روايته عن عمر كسرى . ويظهر أنه قصد بهذا الكتاب ،

الكتاب الذي سمّاه ابن النديم: كتاب فضائل الفرس ، ويظهر أن أبا عبيدة قد اعتمد في كتابه في أخبار الفرس على بحوث عمر كسرى إذ أشار المسعودي أنه رواه عنه . **وذكر المسعودي أسماء كتب أخرى لأبي عبيدة نقل منها**، منها: كتاب « مقاتل فرسان العرب » ـ وقد عارضه المسعودي بكتاب دعاه « مقاتل فرسان العجم » ، وكتاب « مناقب قريش » ـ وقد نقل منه المسعودي أخبار حلف المطيِّبين، وكتاب «الديباج» ـ وقد أشار إليه في أثناء كلامه عن أوفياء العرب. وكان عمر كسرى ممن اشتهر بعلم فارس وأخبار ملوكها حتى لقب بعمر كسرى .

والهيثم بن عديّ أبو عبد الرحمن المتوفّي سنة ٢٠٦ أو ٢٠٧ للهجرة ، من الأخباريين وأصحاب الأنساب العارفين بالشعر ،وله كتب كثيرة في هذا الباب منها : كتاب أخبار الفرس ، وكتاب تاريخ العجم وبني أمية ، وكتب عديدة في التاريخ ، منها كتاب التاريخ على السنين ، وهو من أقدم الكتب العربية التي دُوِّنت فيها الحوادث والتواريخ على أساس السنين Chronicles ، وقد طُمس أثره ولما تصل إلينا نسخه .

وقد تردّد اسم الهيثم بن عدي في ٣١ موضعاً في تاريخ الطبري ، وذلك في مواضع سوف أتحدث عنها .

وذكر المسعودي اسم الهيثم بن عدي في أثناء حديثه عن طيّء ، والظاهر أنه أخذه من كتاب لهذا العالم في طيّء ونزولها الجبلين ، كما ذكره مرة أخرى في كتابه « التنبيه والأشراف » في أثناء كلامه على تمصير البصرة . وقد كان للهيثم كتاب اسمه كتاب « قضاة الكوفة والبصرة » ، وكتاب آخر اسمه كتاب « فخر أهل الكوفة على البصرة » ، وهو من قدماء من ألف في الخطط ، فله كتاب اسمه « خطط الكوفة » ، وله كتب أخرى لمّا تصل إلينا .

واعتمد الطبري في الفصول التي دوّنها عن فتح العراق وإيران ـ أي عن نهاية الساسانيين ـ على روايات سيف . وسيف هو **سيف بن عمر التميمي أو الضبيّ الأسدي** المتوفي سنة ١٨٠ للهجرة. وقد عُرف باطلاعه للواسع على تاريخ الإسلام ـ ولا سيّما الردّة والفتوح ، وأخذ من مشاهير الأخباريين والنسّابين : مثل هشام بن عروة ومحمد

ابن إسحاق صاحب السيرة ومحمد بن السائب الكلبي وطلحة بن الأعلم وأمثالهم ، وروى له ابن النديم من الكتب كتاب الفتوح الكبيرة والردّة وكتاب الجمل ومسيرة عائشة وعليّ . وقد رماه المحدثون بالضعف وبوضع الحديث وبالزندقة أيضاً ، وقال أبو حاتم فيه : « متروك الحديث ، يشبه حديثه حديث الواقدي » .

وقد ذُكر اسم سيف في أكثر من ٣٠٠ موضع من تاريخ الطبري ، ورد لأول مرة في حوادث سنة ١٠ للهجرة ـ وهي السنة التي ادّعى مسيلمة فيها النبوة في حياة الرسول ، وورد اسمه لآخر مرة في حوادث سنة ٣٦ للهجرة ـ في ابتداء علي ابن أبي طالب بالخروج إلى صفين ، ولم يذكر الطبري رواية له بعد ذلك .

ومن جملة المشايخ الذين أخذ منهم سيف ، هشام بن عروة المُتوفَّي سنة ١٤٦ أو ١٤٧ للهجرة ، وهو من محدِّثي المدينة ومن النسَّابين والأخباريين ، وقد حدّث عن أبيه عروة بن الزبير وعمه عبد الله بن الزبير ، ورحل إلى العراق وزار الكوفة ورأى الخليفة المنصور ، ومنه أخذ أهل الكوفة حديث عروة ولا سيّما حديث عروة عن عائشة . وقد أخذ عليه أهل بلده تبسّطه في الحديث لأهل العراق ، وكانوا بحديث أهل المدينة ضنينين . والظاهر أن عروة تحدث إلى أهل الكوفة والعراق بحديث أهل العراق ، ولم يكن أهل المدينة يُفضِّلون حديثاً على حديثهم ـ وهم أدرى بالحديث وبخبر الرسول لأنهم أهل الدار .

لا شكّ في أن كتاب سيف الذي استعان به الطبري في أخبار الردّة هو كتابه « كتاب الفتوح الكبير والردة » ، وهو كتاب اشتهر أمره حتى عُرف سيف به . وذكر ابن النديم له مؤلّفاً آخر سمّاه : « كتاب الجمل ومسير عائشة وعليّ » ، ولا شك أيضاً في أنه هو الكتاب الذي نقل منه الطبري روايات سيف عن معركة الجمل . وقد أخذ سيف هذه المعركة من شهود عيان ذُكرت أسماؤهم في سند الطبري ، فحفظ لنا بذلك صوراً أصلية لأنباء تلك المعركة المؤسفة والأسباب السياسية التي كانت لها نتائج جدّ وخيمة في شبه جزيرة العرب وفي العالم الإسلامي . وتحتاج هذه الروايات إلى تمحيص ودراسة ، ويعتقد بروكلمن أن سيفاً لم يكن يبحث الأخبار التي كانت تُقال له ، وأنه كان يبالغ فيها في تمجيد تميم متأثِّراً بعاطفته القبلية ، وهو رأي يحتاج إلى دراسة وبحث .

أما ما ادّعاه من أن الطبري قد لاحظ ذلك عليه فكان يحاذر منه ، واضطُرَّ إلى ترك قسم من رواياته ، فهو قول لا يؤيِّده كتاب الطبري نفسه . ففي أخبار الردّة جعله الطبري المرجع الأول المفضَّل على المراجع الأخرى ، وفي أخبار معركة الجمل ترى لرواياته مكانة بارزة بين الروايات . ثم إن النسخة الأصلية لا تزال في ضمير الغيب ، فكيف عرف أن الطبري نبذ روايات سيف في تمجيد تميم ؟

وقد تردّد اسم السري في أكثر من ٢٤١ موضعاً من تاريخ الطبري : ورد لأول مرة في أخبار الردّة ، وورد آخر مرة في حوادث سنة ١٤٥ هـ في أيام المنصور ـ وذلك في معرض الكلام على تأسيس مدينة بغداد ، وقد استعمل صيغة غير مألوفة بالنسبة للسري حيث قال : « وذُكر عن السري » . أما في المواضع الأخرى فقد قال : « وحدَّثني السريّ عن شعيب » ، أو « كتب إلي السريّ عن شعيب » ، أو « مما كتب به إلي السريّ عن شعيب » ، وهذا مما يدلُّ بالطبع على أن الطبري كان يتراسل مع السريّ فيسأله ، وأن هذا كان يستنسخ من مؤلفات سيف بن عمر التي كانت لديه ويرسلها إليه[1] .

والسريّ **هو السريّ بن يحيى من رواة شعيب بن إبراهيم الكوفي ، راوية كتب سيف بن عمر** ، قال فيه ابن حجر العسقلاني : إن فيه جهالة ، وإنه ليس بالمعروف ، وله أحاديث وأخبار وفيه بعض النكرة . ولا نعرف من أمرهما ـ يا للأسف ـ شيئاً مع كثرة ورود أسمائهما في تاريخ الطبري . وقد أخطأ ابن النديم حين قال : « وروى سيف عن شعيب بن إبراهيم » ، لأن شعيباً هو الذي روى كتب سيف . والظاهر من سكوت ابن النديم وأصحاب التراجم عن ذكر شعيب بن ابراهيم والسريّ أنهما لم يكونا من أصحاب التآليف ، وإنما كانا من رواة كتب سيف . والظاهر أيضاً من تاريخ الطبري أن كتب سيف كانت عند السريّ بن يحيى ، وأن الطبري قرأ أجزاء منها على السريّ وأخذ قسماً منها كتابة منه .

وهنالك طريق آخر سلكه الطبري للأخذ من كتب سيف بن عمر ، هو طريق

---

(١) قرّر الباحث في موضع متأخر من بحثه عن خبر تأسّس بغداد : « ويظهر منه انّ الطبري لم يأخذه من السرّي نفسه وإنما من رجل آخر تحدّث به إليه ، أو أنه نقله من كتاب من كتب السريّ » .

عبيد الله بن سعد الزهري بن إبراهيم بن سعد بن عبد الرحمن بن عوف أبي الفضل البغدادي نزيل سامراء المُتوفَّى سنة ٢٦٠ هـ ، وقد روى عن أبيه وعمه يعقوب وأخيه إبراهيم بن سعد ويونس بن محمد . وروى عنه طبقة من الثقات من مشاهير أهل الحديث أمثال البخاري وأبي داود والترمذي والنسائي وابن أبي عاصم والبغوي وابن أبي الدنيا وآخرون . وقد ورد اسمه في أكثر من ٤٠ موضعاً من تاريخ الطبري تحدّث فيها إليه . وأخذ عبيد الله أقوال سيف عن عمه يعقوب بن إبراهيم ابن سعد الزهري نزيل بغداد المُتوفَّى سنة ٢٠٨ هـ من رواة سيف بن عمر وآخرين . وكانت عنده كتب دوّن فيها أحاديث ، وكتب الزهري أخذها عن أبيه ابراهيم بن سعد عن الزهري ، وكتب عنه الناس . ويظهر من قائمة أسماء مشايخه أن يعقوباً هذا لم يكن مُحدِّثاً حسب ، بل كان من أصحاب التواريخ والأدب ، ومن رواة الشعر . **وقد ورد اسمه في ٣٩ موضعاً من تاريخ الطبري** ، ورد أول مرة في حوادث سنة ١٠ للهجرة ـ في خبر حِجَّة الوداع ومرض الرسول وقد نقل حديثه عن سيف ، وذكر له حديثاً آخر عن الأحداث التي كانت في سنة إحدى عشرة للهجرة ـ أخذه عن سيف كذلك ، واختصت بالرسول ووفاته وبيعة أبي بكر والسقيفة وغير ذلك . وكان لسيف كتب أخرى في السيرة وفي الأحداث الإسلامية ، إلا أنها لم تشتهر اشتهار الكتب التي ذكرناها له قبل هذا ، وربما كان قد أتى عليها الدهر قبل أيام ابن النديم .

وأكثر هذه الأخبار التي دوّنها الطبري عن يعقوب بن ابراهيم هي من أخبار سيف ، أخذها من كتبه ، وذلك لاتّفاق عبارة المتن المذكورة في تاريخ الطبري والمرويّ عن يعقوب الزهري وشعيب بن إبراهيم .

اعتمد الطبري على كتاب سيف في الفتوح ، وقد أخذ متن هذا الكتاب من رواية السريّ بن يحيى في الغالب ، واعتمد عليه في أخبار الفتن التي قامت على عثمان ، مثل فتنة عبد الله بن سبأ التي أظهرها في البصرة في سنة ٣٣ هـ . . . .

وقد اقتصد الطبري في تاريخ الروم بالقياس إلى ما كتبه في تاريخ الفرس، ودوّن أكثر ما سطره عنهم في فصوله عن تاريخ الفرس . أما الفصل الذي عنوانه « ذكر من ملك من الروم أرض الشام بعد رفع المسيح عليه السلام إلى عهد النبي ﷺ في

قول النصارى » ـ فهو جريدة بأسماء الملوك ، ومدّة حكم كل ملك ، إلا أن الطبري لم يذكر فيها سنة حكم الملك بالنسبة لتاريخ مولد المسيح ـ وهو التاريخ المعمول به عند النصارى ، ولا بالنسبة إلى ملك الإسكندر ـ كما كان يُؤرِّخ به بعضهم ، أو بالنسبة إلى «تقويم بصري » الذي يبدأ بدخولها في حوزة الروم ـ وذلك في سنة ١٠٥ بعد الميلاد . والاقتصاد في تاريخ الروم بالقياس إلى تاريخ الفرس ليس بدعة ابتدعها الطبري من بين سائر المؤرِّخين الإسلاميين ، بل هي جادّة عامة سلكها كل من كتب في التاريخ العام وفي تاريخ العجم من فرس وروم وغيرهم . ولعل لانصهار الفرس وذوبانهم في الإسلام ، ولتعصّب قسم منهم لقوميتهم وتاريخهم السابق ، واحتفاظهم ببعض تراثهم العتيق من خزائن كتب التاريخ ونقلها إلى العربية ، وللتصادم الذي كان بين الروم والمسلمين ، وللاختلاف الذي كان بين الديانتين ـ دخلاً في هذا الموضوع .

وملوك الروم هم ملوك اليونان وملوك رومية « رومة » عند الطبري ، وكذلك عند سائر المؤرِّخين ، وقد يُراد بهم قياصرة الرومان . وقد جعل النسّابون يونان رجلاً له نسب ، وجعل بعضهم من ذرِّيته « بزنطي » ، ونسبوا إليهما الروم ، فقالوا : إنهم بنو دومى بن بزنطي بن يونان بن يافث بن نوح ، وجعلهم جماعة من النسّابين من نسل عيصو بن اسحاق النبيّ . . . .

ولمعرفة هذه الموارد التي نقل منها الطبري تاريخ الروم ، لا بدّ إذن من مراجعة ما كُتب في العربية عن الروم ، وما نُقل من اليونانية واللاتينية إلى العربية من كتب التاريخ والأخبار . وهو في الواقع بحث مستقلّ في حدّ ذاته ، مراجعه العربية قليلة حتى الآن . وقد فُقد أكثر ما ألف أو تُرجم في هذا الباب ، كما أن الكتب أغفلت ذكرها ، فجهلنا أمرها .

وقد ذكر ابن النديم أسماء كتب ألّفها الروم في الأسمار والتواريخ ـ نُقلت إلى العربية ، يظهر من عناوينها أنها في القصصي والحكايات ، ولعلها من وضع بعض القصّاص والأخباريين والنقلة . وقد ذكر أن منها كتاب « سمسه ودمن » على مثال كليلة ودمنة ـ قال عنه : « وهو كتاب بارد التأليف ، بغيض التصنيف ، وقد قيل : إن بعض المحدثين عمله » ، وكتاب «تاريخ الروم» ـ ولم يذكر ابن النديم اسم مؤلِّفه أو مترجمه .

وذكر حمزة الأصفهاني كتاباً في أخبار اليونانيين صنّفه أو نقله عن اليونانية حبيب بن بهريز مطران الموصل ، نقل منه تواريخ سني ملوك اليونانيين ، وكان حبيب هذا ممن فسّر للمأمون عدة كتب .

وقد ألّف نفر من المطارنة كتباً للتاريخ اعتمدوا فيها على المؤلفات اليونانية واللاتينية ، ونقل من مؤلفاتهم بعض المؤرِّخين .

وذكر المسعودي ، المُتوفَّى سنة ٣٤٥ أو ٣٤٦ للهجرة ، أسماء طائفة من رجال الكنيسة وضعوا مؤلّفات في التاريخ تعرّضوا فيها لتاريخ الروم واليونانيين ، اجتمع ببعضهم وشاهدهم في أسفاره، مثل: **سعيد بن البطريق** المعروف بابن الفراش بطريرك كرسي مار مرقس بالإسكندرية وقد شاهده بفسطاط مصر ـ وله كتاب في التاريخ العام تنتهي حوادثه في أيام خلافة الراضي ، **ومحبوب بن قسطنطين المنبجي** ، **وأثنايوس الراهب المصري** ـ وهو صاحب كتاب في التاريخ رتّب فيه ملوك الروم وغيرهم من الأمم وسيرهم وأخبارهم من آدم إلى قسطنطين بن هيلاني ، **ويعقوب بن زكريا الكسكري الكاتب** ، **وأبي زكريا دنخا النصراني** ـ **وغيرهم** . وأشار إلى كتاب حسن في التأريخ وضعه **قيس الماروني** في ابتداء الخليقة والأنبياء والكتب والمدن والأمم وملوك الروم وأخبارهم ، وانتهى بتصنيفه إلى خلافة المكتفي ، وقد مدحه المسعودي وأثنى عليه .

وذكر المسعودي أن نسخ كتب التواريخ التي بحثت عن ملوك الروم وأخبارهم مختلفة غير متّفقة في أسماء ملوكهم ، ومدة ملكهم ، وأكثرها بالرومية ، وهي موجودة في كتب النصارى الملكية . وقد أشار حمزة إلى هذا الاختلاف كذلك . **وقد استعان حمزة بأربعة موارد ساعدته على تدوين ما كتبه في تاريخ اليونان والروم** : كتاب مصنَّف في أخبار اليونانيين نسب تصنيفه أو نقله إلى **حبيب بن بهريز** ، وكتاب في التاريخ صنّفه **وكيع** قاضي بغداد ـ ذكر وكيع أنه نقل تواريخ الروم من كتاب ملك من ملوك الروم تولّى نقله من الرومية إلى العربية بعض التراجمة وقد ساق التواريخ من ابتداء ملك قسطنطين إلى سنة إحدى وثلاث مئة من الهجرة إملاء ـ أملاه عليه رجل رومي كان يقرأ ويكتب بالرومية ولا ينبعث في النطق بالعربية إلا بجهد وكان فرّاشاً لأحمد بن

عبد العزيز بن دلف ، وتولّى الترجمة بينهما ابن هذا الفرّاش ـ واسمه يمن ـ ترجم له عن لسان أبيه إملاء من كتاب له رومي الخط . و(مورد آخر لحمزة) مؤلَّفُ **لأبي معشر** هو كتاب « الألوف » .

وأبو معشر هو جعفر بن محمد البلخي ، المُتوفَّى سنة **٢٧٢** للهجرة الذي اشتهر بتوغّله في علم الفلك والنجوم . وقد عُرف عند الأوروبيين بـ « Abumasar » . وقد ذكر ابن النديم كتاب « الألوف » ، وقال عنه : إنه يقع في ثماني مقالات ، وأشار إليه ابن صاعد الأندلسي وقال عن صاحبه : « وكان مع ذلك أعلم الناس بسير الفرس وأخبار سائر العجم » . وذكـر بروكلمن أن في خزانة الكتب الأهلية بباريس نسخة خطية من كتاب الأدوار والألوف . وأشار سوتر Suter إلى كتاب الألوف في بيوت العبادات الذي ذكره البيروني ، المُتوفَّى سنة **٤٤٠** للهجرة . ولأبي معشر مؤلَّفات أخرى مهمة تُرجم بعضها إلى اللاتينية ، منها كتاب المدخل الكبير إلى علم أحكام النجوم ، منه نسخ خطيّة في خزانات كتب العالم الشهيرة . وقد ترجمه Joh Hispalensis ، كما ترجمه Hermanus Secundus أو Dalmata . وقد طبعت ترجمته في مدينة أوجزبرك Augsburg عام **١٤٨٩** للميلاد . وطُبع مرة أخرى عام **١٥١٥** م بمدينة البندقية Venice . ولم يشر الطبري الى اسم أبي معشر ، ويظهر أنه لم ينقل من كتابه هذا ، لأن ما ذكره حمزة يختلف عمّا دوّنه الطبري ، وهذا يدل على أن الطبري قد استعان بموارد لم يستعن بها حمزة ، وإلا لم يحدث هذا الاختلاف .

يظهر من أقوال هذين المؤرِّخين ومن أقوال آخرين ، أن **المؤرِّخين المسلمين لم يُعنوا عناية خاصة بتاريخ اليونان والروم ، وأن الذين اضطُرُّوا إلى تدوين تواريخ ملوكهم باعتبار أن ذلك جزء من التاريخ العام أخذوا ما دوّنوه من موارد ثانوية** ، أي أنهم لم يراجعوا الموارد الأصلية والوثائق والمستندات ـ وهي مكتوبة كما نعلم بالإغريقية أو اللاتينية أو السريانية ، ولم يكن من الميسور لهم مراجعتها لاختلاف اللسان . ولهذا عمدوا إلى التراجمة والمترجمات ، أو إلى المؤلّفات المدوّنة في العربية لجماعة من النصارى أو المسلمين فأخذوا منها ، ولم يتوسّعوا في الغالب في النقل والاقتباس والتدوين فجاء أكثر ما أخذوه قوائم بأسماء الملوك . أما ما يتعلق

بحروبهم وسياساتهم وآرائهم وأمثال ذلك ، فما كان له صلة بالفرس أو بالعرب ذُكر وما لم يكن له صلة مباشرة أُهمل . ولهذا لا نجد فيما دُوِّن عن الروم غير الاختصار ، والمُطَوَّل منه على ما يظهر من فحصه وتحليله منقولٌ عن الموارد الفارسية أو من الروايات العربية التي وعتها ذاكرة الأخباريين .

وقد أخذ المسعودي أكثر ما دوَّنه عن تاريخ الروم من النصارى الذين اتّصل بهم في أسفاره . ولذلك كان لما دوّنه أهمية كبيرة جداً ، لأنه يمثِّل روايات متنوِّعة عراقية وشامية ومصرية . ونجد في كتبه أشياء لا نجدها في تاريخ الطبري ، **وقد عرف المسعودي تاريخ الطبري وأشار إليه وأثنى عليه ونقل منه** ، ونقل من موارد نقل منها الطبري كذلك . ولهذا فإن للمقارنة بين ما كتبه الطبري عن الروم وبين ما كتبه المسعودي عنهم أو حمزة أو المؤرخون الآخرون ، فائدة كبيرة في تشخيص الموارد التي نقل منها الطبري تاريخ اليونان والروم . . .

أخذ الطبري أخباره عن الإسكندر من موارد مختلفة لم يُصرِّح باسمها ، فأضاع بذلك أموراً تفيد المؤرخ جداً . نعم ، أشار إلى الروايات التي ترجع إلى ابن الكلبي ، غير أنه لم يذكر اسم الراوي الذي روى له الخبر ، أو اسم الكتاب الذي نقل منه ، مخالفاً بذلك طريقته المألوفة التي اتّبعها في الإسرائيليات وفي قصص الملوك والأنبياء ، حيث كان يروي أسماء من حدّثه بالخبر فيوصِّل السند إلى « هشام بن محمد بن السائب » الكلبي ومنه إلى صاحب الخبر . فليس من السهل التوصّل من عبارة مبنيَّة على المجهول : مثل قول الطبري : « وحُدِّثْتُ عن هشام بن محمد قال » ، أو « قال وذكر غير هشام أن . . . » ، أو « فأما هشام بن محمد فإنه قال فيما حُدِّثْتُ عنه . . » ، أو « فذكر هشام ما ذكرت عنه ولم يُبيِّن مدة ملك القوم » ، أو « وكان . . . . فيما ذكر هشام بن محمد . . . » ، أو « فحُدِّثْتُ عن هشام بن محمد قال . . » أو غير ذلك من أمثال هذه العبارات ـ إلى اسم الراوي ، أو الأثر الذي نقل منه الطبري قوله . وقد يمكن التوصّل إلى ذلك بمقارنة عبارات الطبري بما دُوِّن في كتب التاريخ التي ألّفها مؤرِّخون عاشوا قبله أو في زمانه أو بعده ، عندئذ تمكن معرفة المورد الذي نقل منه الطبري وبقية المؤرِّخين . غير أن أكثر الذين كتبوا في التاريخ العام ولا سيما في تاريخ الفرس والروم ، لم يشيروا الى أسماء الموارد التي نقلوا منها ، ولذلك يصعب علينا

التوصّل حتى بهذه الطريقة إلى معرفة الموارد الأصلية التي نقل منها الطبري وبقية المؤرّخين الذين كتبوا في ذلك الموضوع .

وذكر ابن النديم اسم كتاب في جملة الكتب التي ألّفها ابن الكلبي ، دعاه « كتاب ملوك الطوائف » ، وكتاباً آخر أسماه « كتاب الأوائل » ، و« كتاب خبر الضحّاك » ، وكتباً أخرى في أخبار الأوائل . فمن أي كتاب من هذه الكتب أخذ الطبري وغيره تلك الأخبار ؟ وإذ كان ابن النديم ومن ترجموا لابن الكلبي لم يشيروا إلى محتويات هذه الكتب ، وإذ كانت هذه الكتب في حكم الكتب الضائعة ، فإننا لا نستطيع إرجاع هذه النتف المُدَوَّنة في تاريخ الطبري وفي كتب التاريخ الأخرى الى أصولها التي وُجدت فيها في صحف ابن الكلبي . غير أن أغلب ظنّي أن الطبري نقل أخباره التي نسبها إلى ابن الكلبي عن ملوك الطوائف ـ وهم الأشغانيون ، من كتاب ملوك الطوائف الذي أشار إليه ابن النديم . وإذا صحّ هذا الظنّ فنحن أمام مقتبسات ونُتَفٍ من هذا الكتاب الذي لم يُشر إلى وجوده في الوقت الحاضر بروكلمن ولا غيره من الباحثين عن الكتب المطبوعة أو المخطوطات .

ولم يقتصر الطبري في أخباره عن الإسكندر وعن الذين خلفوه على ما ذكره هشام وحده ، بل نقل أخباراً أخرى رواها غيره من الرواة عقّب بها على أخبار ابن الكلبي أحياناً ، وقدّمها على أخباره أحياناً أخرى . وقد نبّه على ذلك بمثل قوله « قال : وذكر غير هشام أن . . . » ، أو « وقال غيره من أهل العلم . . . » ، وهي جمل تشير إلى أن الطبري قد نقل من موارد أخرى لا صلة لها بمؤلّفات هشام .

ويظهر أن الطبري قد أخذ من موارد استمدَّت أخبارها من الروم ، أو من مؤلّفات نقلت عن اليونانية أو اللاتينية ، كما يفهم ذلك من قوله : « وأما الروم وكثير من أهل الأنساب » ، وقوله « . . . فيما ذكر الروم . . . » . ومن الجائز أيضاً أن الطبري قد دوّن هذه العبارات كما وجدها في الكتب التي نقل منها ، أو كما سمع ذلك من مُحَدِّثيه ، فنقلها في كتابه معبِّراً بذلك عن أقوال غيره ممن يقصُّ أقوالهم علينا . وقد قلت إن ابن النديم والمسعودي وغيرهما أشاروا إلى كتب نقلت إلى العربية في تاريخ الروم واليونان ، فلعلّها وصلت إلى أيدي الطبري فنقل

منها ، فلم يشأ لذلك أن يفصح عن أسماء نقلتها وهم من أهل الكتاب . . . .

وقد دوَّن **أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح المعروف باليعقوبي** المُتوفَّىٰ سنة ٢٨٤ للهجرة ، قائمة بأسماء خلفاء الإسكندر تختلف عن قائمة الطبري في الأسماء وفي السنين . وهي تدلّ على عدم وقوف اليعقوبي على قائمة الطبري المعاصر له ، أو على المورد الذي استقى الطبري منه . . . . .

أما **الدينوري** الذي أطنب في قصة الإسكندرية إطناباً لا نجده في تاريخ الطبري ، فإنه لم يتعرض لخلفاء الإسكندر ، ولم يشر إلى أسماء الذين حكموا بعده . ونلاحظ بصورة عامة أنه زاهد في أخبار اليونان والروم ، مقتصد في ذكر أخبارهم ، ميال إلى التبسّط في الحديث عن أخبار الفرس . . . .

وتختلف هذه القائمة عن القائمة التي دوّنها المسعودي لملوك اليونانيين ومدة ما ملكوا من السنين في المروج التي تختلف عنها في كتابه الآخر - وهو كتاب التنبيه والإشراف، بعض الاختلاف في عدد الملوك وفي مدة حكم كل ملك. . . .

ولحمزة الأصفهاني قائمة كذلك بأسماء الملوك الذين حكموا بعد الإسكندر وبسني حكمهم ، وقد دعاهم « ملوك مقدونية » . . . .

وبمقارنة هذه القائمة بقوائم الملوك السابقة ، يتبيَّن أنها قريبة بعض الشيء من قائمتي المسعودي ، ولا سيما القائمة المنشورة في كتاب « التنبيه والإشراف » . غير أن هذا لا يعني أن حمزة نقل من القائمتين إذ نرى هنالك اختلافاً في الأسماء وفي السنين لا يشير إلى أخذ حمزة من مؤلفات المسعودي ، إلا أننا نستطيع أن نقول بكل تأكيد أنهما نقلا من مورد واحد . **وقد يكون هذا المورد هو: أبو معشر جعفر بن محمد البلخي** المُتوفَّى سنة إثنتين وسبعين ومئتين للهجرة ، وقد ذكر حمزة أنه أخذ أخبار الروم من مؤلف له سماه كتاب « الألوف » . وقد ذكر ابن النديم اسم هذا الكتاب بين أسماء كتب أبي معشر وقال : إنه يقع في ثماني مقالات . ومن الممكن أن يكون المسعودي قد نقل إحدى القائمتين من كتاب الألوف ، للتقارب الذي بين قائمة حمزة المنقولة من كتاب أبي معشر وبين قائمة المسعودي .

إذا دقّقنا قائمة الطبري للبطالمة « البطالسة » ، نرى أنه قد ذكر الأسماء مع النعوت التي عُرف بها كل بطليموس ، وقد حافظ على النعوت كما هي فلم يترجمها إلى العربية كما صنع من ذكرناهم ، إلا أنه كتبها على نحو يلائم النطق بالعربية فأبعدها بذلك عن الأصل ، وقدّم أيضاً وأخّر قليلاً بين الأسماء . . . .

العرب قبل الإسلام :

وقد أدمج الطبري أكثر كلامه على العرب قبل الإسلام في طيّات الأوراق التي دوّنها عن الفرس ، خاصة في تاريخ المناذرة والغساسنة ، واستند في أكثره إلى روايات ابن الكلبي وإلى روايات أخرى مستمدّة من الكتب المترجمة عن الفارسية ، ولم يفرد لهم فصولاً مستقلة إلا في موضوع « الحيرة والأنبار وما حوالي ذلك » و « طسم وجديس » . ولم يكن كلامه على الحيرة والأنبار في الواقع إلا كلاماً عاماً في مجيء العرب إلى العراق قبل الإسلام ، وفي جذيمة الوضّاح وقصة الزبّاء ، وقد استهلّ مقدمته عن تاريخ الحيرة بقوله : « فحُدِّثْتُ عن هشام بن محمد ، قال : لما مات بختنصر . . » ثم أخذ يسرد **ما روي عن هشام في هذا** الباب . . . .

وأقدم العرب في نظر الطبري والأخباريين هم : عاد وثمود وجديس وعبيل وجاسم وأميم وأمثالهم ، وقد نقل الطبري أخبارهم من السيرة النبوية لابن إسحاق ، وبعض من ذكر معروف مشهور ورد اسمه في الكتابات ، مثل ثمود الذين ذُكروا في الكتابات الأشورية ، ولدى الكتبة « الروم » و « الرومان » . أما عاد ، فلم يرد اسمهم في كتابة ، إنما ذكرهم الجغرافي بطليموس ، وهو أول من ذكرهم من « الكلاسيكيين » . ويظن أن (Jotistate و Jodistae) هم « جديس » .

ومرجع الطبري في رواية أخبار هؤلاء : هشام ابن الكلبي ، وشيخ الطبري الحارث بن محمد الكوفي ، وهذا عن شيخه محمد بن سعد كاتب الواقدي (٢٣٠هـ) البصري مصنِّف الطبقات والتاريخ ، شيخ ابن أبي الدنيا أبي بكر بن عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان الأموي مُؤدِّب المعتضد ومن أصحاب

المؤلَّفات في التاريخ ، وشيخ الحسين بن فهم (٢٨٩هـ) من العلماء بالأدب والأخبار والنسب والشعر .

أما **ابن الكلبي**: فقد تحدّثت سابقاً عنه وعن علمه بالأخبار ، وهو وأبوه في طليعة من عُنوا بجمع أخبار الجاهلية وتدوينها ، ومن طريقهما عرفنا أموراً عن العرب قبل الإسلام لم يذكرها غيرهما من الأخباريين ، بالرغم من نواحي الضعف التي تظهر عليهما ، وبالرغم مما رُميا به من الكذب والتزوير . والحق أننا نجد في رواياتهما ـ وخاصة روايات هشام ـ تناقضاً غريباً في بعض الأحيان يُستغرب صدوره من رجلٍ له علم ومعرفة وتمييز في الأمور . وينسب ابن الكلبي أشياء إلى التوراة وإلى رجال من أهل الكتاب لم ترد في التوراة ، ولا يمكن صدورها من رجل له أقلُّ علم أو إلمام بالتوراة من أهل الكتاب . وهي حاصل أحد أمرين : إما أنها أمور مفتراة وضعها ابن الكلبي لإظهار علمه ومعرفته بكل شيء ، وإما أنها من وضع من أخذ عنهم ابن الكلبي ـ أخذها منهم من غير نقد ولا تمحيص ولا بحث عن صحتها . أما إذا كانت الحالة الثانية : فهو مقصّر في روايتها كذلك ، إذ كان عليه مراجعة أهل العلم من أهل الكتاب ، والتأكّد من صحّة ما يقال له ، والانتباه للظاهر المتناقض فيما قيل له قبل تدوينه ونشره بين الناس . . . .

وهناك شيخ آخر أخذ منه الطبري أخبار عاد : وهو **أبو كريب محمد بن العلاء الهمداني** المُحدِّث الكوفي وزعيم مدرسة الحديث في العراق ، وقد حدَّث الطبري ببعض الأحاديث عن أخبار عاد .

وأما هلاكهم وأخبار وفدهم إلى مكة ، فقد أخذه من شيخه محمد بن حميد عن سلمة بن الفضل عن ابن إسحاق ، وقد زيّن هذه الأخبار بأبيات من الشعر المحفوظ من ذلك العهد ، أدخله الطبري في تاريخه وكذلك المسعودي . والظاهر أن المسعودي أخذه من السيرة بلا واسطة ، فإنه ذكر أبياتاً أهملها الطبري ، وأعرض عن أبيات أثبتها الطبري ، وبين النصين زيادة ونقصان في متن القصّة . وأخذ الطبري من نسخة أخرى من السيرة النبوية لابن إسحاق ، هي نسخة شيخه العباس بن الوليد من علماء الشام ، وكان أبوه **الوليد بن مسلم أبو العباس الأموي**

(١٩٥هـ) من مشاهير مُحَدِّثي الشام . وقاسمه هذه الشهرة مُحَدِّثٌ آخر من أهل الشام هو إسماعيل بن عياش (١٨٢هـ) ، وهو من مشايخ العبّاس ابن الوليد . وقد عُرفا بأنهما أعلم أهل الشام برواية أهل الشام ، وأنهما من كبار رجال الحديث في العالم الإسلامي .

كان الوليد بن مسلم ممن ألّفوا في التواريخ ، ونبغوا في حفظ المغازي ، كما كان صاحب أحاديث في الملاحم ، وكان من المؤلِّفين ، قيل : إنه ألّف سبعين كتاباً . وأخذ عنه مشاهير العلماء ، مثل : الإمام أحمد بن حنبل ، وابن المديني وهشام بن عمار ، وأبي خيثمة ، وعلي بن محمد الطنافسي ـ وأمثالهم . وحصل ضريبه ومعاصره إسماعيل بن عيّاش على شهرة واسعة في بلاد الشام ، فلم يمكن أحداً مزاحمتهما في علم الحديث في الشام ، حتى قيل إنه زاحم علماء العراق في رواية أحاديث العراقيين ، وإنه أصبح في حديث أهل العراق في مقام وكيع بن الجرّاح . وقد وفد على المنصور فوكل إليه خزانة الثياب . والظاهر أنه اتّصل في هذه المدينة بابن إسحاق فأخذ عنه السيرة والحديث ، وربما أخذها في أثناء زيارة ابن إسحاق لبلاد الشام . ولذلك حدَّث بعض الاختلاف بين السيرة النبوية لابن إسحاق في رواية ابن حميد وبينها في رواية العباس ابن الوليد .

ولما كان القرآن الكريم هو الذي أثار «قصة عاد وثمود» على سبيل العظة ، كان من الطبيعي أن يبحث المفسرون عن أمر هذه الأقوام ، فكانت كتب التفسير من جملة المراجع التي رجع اليها الطبري ، وهو نفسه من مشاهير المفسِّرين . وأما المرجع الذي رجع إليه فهو تفسير السدّي .

ورجع الطبري إلى مشايخ آخرين في رواية أخبار ثمود . . . .

والظاهر أن الطبري قد أخذ رواية منسوبة إلى الرسول صلى اللّه عليه وسلم عن قوم ثمود ، وكذلك رواية تليها وتقف عند ابن جريج ـ من تفسير ابن جريج الذي كان قد دوّنه حجاج بن محمد ، وكان له قُرَّاء في البصرة . وفي هذين الخبرين والأخبار الأخرى ثلاثة نماذج هي وإن كانت قصيرة إلا أنها قد تُصوِّر فكرة عن طريقة التفسير التي سار عليها ابن جريج المتأثِّر بمدرسة ابن عباس .

وأما أخبار عرب العراق وعلاقات الفرس بالعرب ، فقد اعتمد الطبري فيها على ابن الكلبي ، اعتمد على كتبه في الغالب ونقل منها . فهذا حديث الرائش بن قيس بن صيفي نقله من كتاب من كتب ابن الكلبي ، وابن الكلبي في الواقع هو مرجع كلِّ المؤرخين في هذه الأمور . والظاهر أن المسعودي لم يأخذ تواريخ اليمن من المرجع الذي نقل منه الطبري ، بل اعتمد على مراجع أخرى، منها : كتب **الهيثم بن عدي** أبي عبد الرحمن (٢٠٧هـ) ، وهو عالم مشهور بالشعر والاخبار والأنساب إلا أنه كان من المتحاملين على العرب ومن حاملي لواء الشعوبية ، ألّف كتباً عدة في مثالب القبائل ـ حتى في مثالب قبائل قريش . ومن بين الكتب التي ألّفها الهيثم بن عدي كتب تبحث في تاريخ العجم والعرب ، مثل : كتاب تاريخ العجم وبني أمية ، وكتاب أخبار الفرس . ولا بدّ أن يكون لكتابه الذي ألّفه في التاريخ العام على السنين ـ وسبق كتاب الطبري بالطبع ـ شأن كبير . ولا بدّ أن يكون المسعودي قد نقل من هذه الكتب ، أما الطبري فلم يقتبس منها في تاريخ العراق أو اليمن شيئاً ، وإنما اقتبس منه حديثاً عن الطوفان ، والظاهر أنه أخذه من كتاب من كتبه بلا واسطة لأنه لم يذكر السند ، بل اكتفى بقوله : « وحديث الهيثم بن عدي عن بعض أهل الكتب » . ولعل هذا الكتاب الذي نقل منه هو كتاب هبوط آدم وأفراق العرب في نزولها منازلها ، أو كتاب التاريخ . ثم اقتبس منه بعد ذلك في تاريخ الإسلام .

ومرجع المؤرِّخين في تاريخ الحيرة هو هشام ابن الكلبي ـ ما في ذلك شك ، فهو أعلم الرواة بهذا الموضوع ، وكان من المُنقِّبين الباحثين عن تاريخ الحيرة ، فكان يذهب إلى الكنائس والديارات والبيع يستخرج منها أخبار العرب وأنساب آل نصر بن ربيعة ومبالغ أعمارهم وغير ذلك . وهو وإن كان مُتَّهماً بالكذب والتدليس قد دلَّت البحوث الحديثة على أن من اتَّهمه لم يكن على حقّ في كلّ ما ذهب إليه ، وأنه كان يجهد نفسه ويحرص على تتبّع الحقائق والأخبار . ولا بدّ أن يكون لـ « كتاب أخذ كسرى رهن العرب » ، و « كتاب عدّي بن زيد العبادي » ، و « كتاب الحيرة » ، و « تسمية البيع والديارات ونسب العباديين » ، و « كتاب المنذر ملك العرب » ، ولكتب أخرى ذكرها ابن النديم ـ علاقة بهذا القسم .

تفرّد ابن الكلبي زعيم رواة الكوفة بأخبار الحيرة وملوك الفرس ، وتفرّدت الكوفة بأخبار العراق قبل الإسلام ، ولولا جهود ابن الكلبي ما كان للكوفة في الواقع فضل في هذا الباب ، ولانطمست هذه المعلومات التي وردت في الكتب عن تاريخ العرب القديم ، وهي لا تُكَوِّن غير نسبة ضئيلة مما ذهب به الدهر من أخبار هذه الأسرة . وقد أسهم في الغالب نفر من الرواة من أهل الكوفة في رواية أخبار أيام الحيرة المتأخرة منذ معركة ذي قار أو قبل ذلك بقليل ، ونجد رواياتهم مسجَّلة في تأريخ الطبري وفي الكتب الأخرى . . . .

والطبري في إعراضه عن حمّاد الراوية ـ على العكس من أبي الفرج الأصبهاني (٣٥٦ هـ) ـ فإنه دوَّن كثيراً من أخباره في تضاعيف كتاب الأغاني . ويظهر من اعتماد ابن الكلبي وأبي عبيدة معمر بن المثنى على تدوين حمّاد أخبار عديّ بن زيد ومعركة ذي قار ، ومن إشارة الطبري إلى أن ابن الكلبي قد نقل من كتاب حمّاد ، أن حماداً قد ألّف في هذا الموضوع ، وأن كتابه كان مصدراً للطبري . ولكنه لم يذكر اسمه ، كما أنه لم يذكر الراوي الذي نقل منه ، وذلك مما يشعرك بأنه نقل من كتب أبي عبيدة بلا واسطة ـ وهو راوية حماد ، كما نقل من كتب ابن الكلبي كذلك ـ وهو من رواة حماد أيضاً . . . .

حصلت الكوفة في العهد الأموي وفي صدر الدولة العباسية على شهرة واسعة في علم الأدب واللغة والتاريخ وفي الحديث والتفسير والفقه ، ولم ينافسها في ذلك العهد غير البصرة . وكانت الكوفة والبصرة مركزين لتجمع الجيوش العربية التي فتحت العراق وايران وما وراء ذلك ، وقد جلبت إليهما هذه الميزة وميزة أخرى هي وقوعهما على سيف الصحراء وعلى الطرق التجارية القديمة للمدينتين ـ الثروة والرخاء ، والمشايخ والطبقة الأرستقراطية التي قامت في هذين المكانين ، حيث تجمّعت البداوة والحضارة في صعيد واحد ، فظهرت بيوت الأشراف تخدمها أيد كثيرة من الموالي والخدم . ولحماية أبناء هذه الطبقة الأرستقراطية من غزو العامية وتأثير اللهجات المحلية في اللسان العربي ، ولترديد ذكريات الأيام الماضية ، ولأسباب أخرى : **ظهرت علوم اللسان وعلوم الدين في هذين المكانين . وكان منابعها الطبقة العربية الأصيلة ،**

وحملتها وحفظتها أتباعها الموالي الذين قاموا بالوظائف التي تقوم بها السجّلات أو المدوّنات ، فكانوا يحفظون ما يُقال لهم ويختزنون في أذهانهم ما يسمعونه من أخبار . ولما نفقت هذه التجارة ووجدت لها أسواقاً رابحة ومكاسب دارّة ، قربت هذه الطبقة من السلطان وأصحاب الجاه ، وجلبت لهم الرزق والعيش والثروة والوظائف المناسبة في الحكومة ، فاستبق من أوتي حظاً من الذكاء وقوة في ملكة الحافظة إلى الصحراء وإلى المُسنّين والصحابة في كل مكان يلتمسون منهم حديثاً وقصة وشعراً ، فبقدر حظّ حفظ الراوي كان يُقَدَّرُ حظّه ونصيبه في الحياة . أجل ، يلتمسون خبراً ولو كان غير صحيح ، فهم طلاّب أخبار وبائعو أخبار ، أصحاب سلعة . ولما كان للغرابة وتنوّع البضاعة مقام في عرف تجار السوق وأصحاب المعارض ، وكان لتنظيم العرض وتزويق ظواهر المحل دخل في التأثير في نفسية المشتري ، أصبح من همّ باعة الأخبار الإغراب في الحديث والتنميق في الكلام والإتيان بالغريب وبكلام الأعراب وأحوالهم ، فقد أصبح من الطرائف بالنسبة للمستقرين . فكان الخبر الطريف الذي ينال الرضى والقبول من الخليفة أو الأمير أو الوالي أو الشيخ أو السريّ قد يأتي لصاحبه بثروة لا يمكن أن يحلم بها الإنسان العامي طوال حياته ، ثروة تضمن عيشاً رغداً له ولأفراد أسرته أمداً طويلاً ، ومنصباً قد يجعله من أقرب الناس إلى أصحاب الحكم والسلطان والجاه ، وضياعاً تكون ثروة للراوي مدة طويلة .

إن هذه التجارة المفرطة الأرباح ، وقد تأتي بربح نسبي لا يمكن أن يحصل عليه من حصيلة ضخمة ، هذه التي قد تقلب حياة الإنسان رأساً على عقب ، وتجعل من الفقير المعدم رجلاً غنياً صاحب جاه عريض وأملاك وموالٍ وجوار ، حفزت همم الذين خانهم عرفهم أن يتسلموا المناصب العالية ، ومنعهم نسبهم عن الوصول إلى صدور المجالس حيث يجلس الخليفة أو السلطان أو الأمير على بسط وفرش وثيرة قد يغطس فيها ، ومن دونه أصحاب المراتب على تناسب درجاتهم . إن هذا النظام الاجتماعي والاقتصادي حثّ هؤلاء وأمثالهم على تسقّط الأخبار وشحذ القرائح وترويض العقل على الحفظ واستيعاب الأقوال حتى بلغت الحافظة عند بعضهم حدّاً خرجت فيه عن حدود المعقول ، وحتى روى الرواة من الأمثلة من حفظ طائفة من الرواة ما يُعدُّ عندنا من قبيل المبالغة والتهويل .

وبالجملة ، فقد دفعت **تجارة « الحفظ » و « الرواية » الرواة إلى غش البضاعة والمتاجرة في « السوق السوداء » والتزوير** ، فعلوا كل ذلك طلباً للمال . فظهرت قصائد قيل فيها إنها جاهلية عريقة أصيلة لا لبس في أصلها ولا شك ، مع أنها كانت بنت العصر أو الساعة كما يقول المثل ، ومن وحي الربح المادي ، على أنها من أبدع ما أخرجه الفن ومن أجمل فنون القول ، ولو نُسبت إلى صاحبها الأصلي لجعلته من المُخَلّدين . والقائل أن يقول بعد ذلك : لِمَ هذا الغش إذن والقصيدة دُرَّة من الدُرر ، ترفع من شأن صاحبها وترفع من منزلته ؟ ولِمَ وضع حماد الراوية وخلف الأحمر وحماد بن الزبرقان وحمّاد عجرد وأمثالهم على الشعراء القدماء ولم ينسبوه إلى أنفسهم ، مع أن فيما وضعوه ما يرفعهم إلى مصافّ أعظم الشعراء ؟ ولكن هل علم القائل أن دور التجارة الكبرى قد تنحل الأسماء ، وتختار من العناوين ما هو قديم وبعيد أو غريب لبضاعة هي من أحسن ما أنتجته المعامل أو الأيدي ؟ وأن التجارة تفعل ذلك لأن المشتري يحبّ أن يسمع بالغريب ، ويحبّ أن يزهو بالقديم ، وأن يتحدث عن الشيء الغريب ؟ وإن أصحاب الثروة يطرون ويستسيغون شعر المناسبات ويثيبون عليه ، فينتظر الشاعر مناسبة منها لينال ذلك الحظ ، أما الراوية فالمناسبات مهيَّأة له والحظ متيسِّر في كل وقت . فقد يخطر ببال الخليفة خاطر من تفسير كلمة أو بيت أو إمتاع نفسه بسماع قصيدة قديمة أو كلام غريب ، فيبعث بطلب الرواة ولو كانوا في أقصى الأقطار. فحمّاد الراوية يطلبه الخليفة من العراق وهو في الشام ، لسماع أعجاز أبيات عجز الرواة عن معرفة قائليها ، والأصمعي يطلبه الخليفة من البصرة لاستعلامه شيئاً من الأدب ، وهناك أمثلة أخرى تريك كيف الخلفاء والملوك كانوا يطلبون الرواة ، على حين أن الشاعر كان هو الذي يطرق في الغالب أبواب القصور .

لقد كانت الكوفة أكثر نشاطاً من البصرة في تاريخ العرب الجاهلي في الأدب ، وقد يكون لقربها من الحيرة التي كانت مركزاً مقصوداً من الشعراء ومحطة ذات خطرٍ في السياسة العربية دخل في ذلك ، فقد كانت مفتاح شبه الجزيرة ومركز تجمّع للجيوش التي تريد تأديب الأعراب أو غزو العراق ، ولذلك كان لرواتها الفواق إلى أن قويت مدرسة بغداد ، ففاقت المدرستين ، وجمعت بين خصائص البصرة والكوفة . . .

وكان سند الطبري عالماً من مشاهير علماء التاريخ ، **هو عمر بن شبه بن عبيدة**

بن ريطة **أبو زيد البصري** (٢٦٢ هـ) من كبار علماء البصرة بالتاريخ ، وله فيه مؤلّفات مهمّة بلغت **٢٢** مؤلَّفاً ـ على حسب رواية ابن النديم .

أخذ ابن شبه من مشاهير علماء زمانه من أهل البصرة وغيرهم من رجال يُمثِّلون مختلف فروع المعرفة والثقافة في ذلك العهد ، أمثال : ابن مهدي والطيالسي والقطّان في الحديث، والأصمعي في التاريخ والأدب ، وعلي بن محمد المدائني في التاريخ . كما روى عنه عدد وافر من العلماء أمثال : ابن ماجه ، وأحمد بن يحيى ثعلب النحوي الشهير (٢٩١ هـ) ، وأحمد بن يحيى البلاذري المؤرِّخ الشهير (٢٧٩ هـ) صاحب كتاب « فتوح البلدان » و « أنساب الأشراف » ، وابن أبي الدنيا أبي بكر عبد الله بن محمد بن عبيد مولى قريش (٢٨١ هـ) وكان قد عُهد إليه بتربية المعتضد وعدد من أولاد الخلفاء وهو صاحب مؤلفات كثيرة ، وأبي العباس محمد بن إسحاق بن إبراهيم بن مهران الثقفي السراج (٣١٣ هـ) وهو شيخ خراسان في الحديث والتاريخ ـ له مسند في الحديث وكتب في التاريخ وقد نقل منه البخاري في كتابه في التاريخ . وكان الطبري في جملة من روى عنه ، وقد اعتمد عليه في كل أقسام كتابه قبل الإسلام وبعده ، وورد اسمه عنده أكثر من مائة مرة ، وقد قرأ كتبه ونقل منها .

ويعتمد ابن شبه على **علي بن محمد بن عبد الله بن أبي يوسف المدائني** (**٢٢٥** هـ) المؤرِّخ الشهير ، وكان من العارفين بأخبار العرب والأنساب والمغازي والفتوح ولا سيما فتوح خراسان ، وقد تخرَّجت عليه طبقة من مشاهير الأخباريين والمؤرخين ، أمثال : الزبير بن بكار ، وابن أبي خيثمة ، وأحمد بن الحارث الخزاز ، والحارث بن أبي أسامة ، وأمثالهم .

ورجع المدائني في أخبار خراسان إلى المُفضَّل الضَّبيِّ حيث روى عن جده وأبيه ، وسأتحدث عن ابن شبه والمدائني في القسم الخاص بتاريخ الإسلام .

لقد كان جلّ اعتماد الطبري في أخبار العرب قبل الإسلام على مؤلَّفات ابن الكلبي . ولما كانت عناية ابن الكلبي موجَّهة نحو تاريخ الفرس وتاريخ الحيرة ، اتّجه الطبري هذا الاّتجاه ، فجاء بتفصيلات وأخبار قلّما نعثر عليها في الكتب التاريخية الأخرى . ولما كان ابن الكلبي لم يُوجِّه عنايته نحو تاريخ الشام قبل الإسلام ولا إلى

تاريخ الروم إلا بقدر ما لهذا التاريخ من صلة بتاريخ الفرس والعراق انعكس ذلك على تاريخ الطبري ، ولذلك لا تكاد تجد للغساسنة مكاناً في كتابه ، مع أنهم كانوا مثل المناذرة في العراق أصحاب إمارة ومكانة عظيمة في تأريخ العرب في الشام .

ولم يهتم سائر المؤرخين الآخرين بتاريخ الغساسنة اهتماماً يُذكر ، ولو كانوا أحسن حالاً من الطبري بكثير . فما ورد عند ابن قتيبة أو اليعقوبي أو المسعودي أو حمزة الاصبهاني وإن كان شيئاً كثيراً بالنسبة إلى ما جاء في تاريخ الطبري الذي كاد يسكت عنهم ، إلا أن ذلك لا يكاد يكون شيئاً بالنسبة إلى ما يجب أن يُكتب عنهم . فكلّ ما جاء في هذه الكتب قوائم بأسماء الملوك مع تفصيلات يسيرة . غير أن من حسن الحظ أن نجد جماعة من المؤرخين الأجانب أمثال: ملالا Malala، وبروكوبيوس Procopius، وثيوفانس Theophanes قد تعرّضوا لتاريخ عرب الشام وكتبوا فيه ، وألقوا بصيصاً من النور على تاريخ العرب المظلم في الشام قبل الإسلام . ومع هذا لا نستطيع أن نقول إننا قادرون على أن نتحدّث عن تاريخ مُنظَّم للعرب في الشام قبل الإسلام . وإذا أردنا أن نتحدث بكلام علمي صحيح ، نقول : إننا لا نستطيع حتى الآن أن نقول أننا قد تمكنا من الاطّلاع على تاريخ العرب قبل الإسلام ـ بل في كل شبه جزيرة العرب وفي ضمن ذلك العراق ، لا في الشام وحده .

وأما تاريخ العرب في اليمن ، فأكثره من قبيل القصص الشعبي ، وهذا هو الذي يلفت نظر المؤرخ الحديث ويبعث على الأسف في الوقت نفسه . فالنصوص المدوّنة التي عثر عليها السيّاح في اليمن وفي جنوب بلاد العرب ، تتحدّث كلها عن ثقافة عالية وحضارة مزدهرة ، كما أنها تتكلّم على تاريخ منتظم إلى قبيل ظهور الإسلام ، فكيف اختفى ذلك التاريخ فجأة ؟ وكيف تجاهل عرب اليمن أمر تلك النصوص وتلك الكتابات ونسوا حتى الحروف الهجائية التي دوَّنوا بها إلى قبيل ظهور الإسلام بقليل ؟ لو لم يكن لأهل اليمن هذه النصوص المدوَّنة التي نقرؤها اليوم ، ما أزعجنا أنفسنا بهذه الأسئلة .

أما وقد عثر النقّابون على كتابات كثيرة ، وسيعثر العلماء على أكثر من ذلك بكثير إذا أُتيح لهم الذهاب إلى اليمن ، فإن أسئلة الباحثين لن تقف في الواقع عند

حدّ ، حتى ييأسوا من العثور على كتابات بالمسند يرجع تاريخها إلى أيام الرسالة أو بعد ذلك أو قبل ذلك بقليل ، وهناك سيتمكن العلماء من وضع حدٍّ لهذه التكهنات .

هل كان أهل اليمن بعد احتلال الأحباش لبلادهم قد تركوا الكتابة بالمسند ، فلما ظهر الإسلام كان الكاتبون بها جدّ قليل ، ثم تُركت نهائياً ، واستُبدل بها الخطّ الذي كان شائعاً في الحجاز أيام ظهور الرسول ﷺ ، ودُوِّنت به سور القرآن وكتب الرسول ؟ أو هل ترك أهل اليمن أنفسهم الكتابة بذلك الخطّ قبيل فتح الأحباش وأعرضوا عنه بالتدريج واستخدموا الخطّ الذي عُرف بالحجاز ، وكان شائعاً بين أهل المدينة ـ وهم تجار مثل أخوانهم أهل اليمن ، فلم يلبث أهل اليمن بحكم صلاتهم التجارية من تعوّد الكتابة بذلك الخطّ ومن التكلّم باللهجة التي كانت شائعة في كل شبه جزيرة العرب وهي اللهجة العربية التي نزل بها القرآن ؟

على كلٍّ نرى أن تاريخ اليمن هو على عكس ما كان يأمله المؤرخ الحديث ، أكثر من قصص شعبي رواه رواة يرجعون أنسابهم إلى اليمن ، ولذلك كان فيه مجال واسع للعاطفة والأهواء . على حين يعتمد أكثر المؤرخين على القصص المنسوب لعبيد بن شريه الجرهمي الذي كانت له مجالس مع الخليفة معاوية بن أبي سفيان تحدّث فيها بهذا القصص . لا نجد لعبيد بن شريه ذكراً في تاريخ الطبري ، مع أنه اعتمد على روايات وهب بن مُنبِّه ، وعلى روايات أخرى لا تختلف طبيعتها عن طبيعة هذا النوع المنسوب لعبيد ، فهل يعود سبب ذلك إلى عدم وثوق الطبري بأخبار عبيد وقد نقل كما قلت ما هو أضعف منها بدرجات ؟ أو لأنه لم يتمكن من الوقوف عليها ، فاقتصر كما قلنا في أخبار ما قبل الإسلام على روايات ابن الكلبي في تاريخ عرب ما قبل الإسلام وعلى ما ذكره ابن إسحاق ؟

ولم يتعرَّض كتاب عربي لأخبار المعينيين ، وهم أقدم عهداً من السبئيين . أما أخبار سبأ فهي من قبل القصص الشعبي ، وقد خلط القوم بين السبئيين والحميريين ، ولذلك كان أكثر ما ذكروه عن السبئيين لا يعود إليهم ، وإنما يخصُّ الحميريين . وقد دعوا الملوك الحميريين « تبابعة » ـ وهو اصطلاح لم يرد في النصوص الحميرية التي كانت تُلَقِّبهم باللقب المعروف عند العرب الشماليين وهو

« ملك » . وقد نقل الطبري أخبار التبابعة من السيرة النبوية لابن إسحاق التي تمثل رواية أهل المدينة ، وهي رواية متأثرة بالقصص اليهودي . ومن جملة الرواة الذين أخذ منهم ابن إسحاق : أبو مالك بن ثعلبة بن أبي مالك القرظـي ـ وهو من أصل يهودي ، أسلم « أبو مالك » والد ثعلبة في أيام الرسول ﷺ وهو من يهود اليمن ، وتزوج امرأة من قريظة ولدت له ثعلبة على أيام الرسول ، وقد روى هذا عن أبيه .

وتجد بعض القصص الذي ذكره الطبري عن التبابعة وأخذه من السيرة النبوية لابن اسحاق في كتاب «التيجان» . وقد نقله ابن هشام من المصدر الذي اعتمد عليه الطبري ، أي السيرة النبوية لابن إسحاق رواية زياد بن عبد اللّه البكائي . . . .

إن القصة التي ذكرها الطبري عن انتشار النصرانية في اليمن وعن تعذيب ذي نواس لهم ، وإجبارهم على التهوّد وتحريقهم بالنار وقصة الراهب فيميون ، قد أخذها من ابن إسحاق ، وأخذها ابن إسحاق عن المغيرة بن أبي لبيد مولى الأخنس ، عن وهب بن مُنَبِّه ، وعن يزيد بن زياد عن محمد بن كعب القرظي ومن جماعة من أهل نجران ، وهي تقارب في الواقع الرواية النصرانية التي أُلِّفَت عن « الشهداء المسيحيين » .

إن قصة التعذيب هي جزء من المشكلات السياسية العالمية التي كانت تشغل بال سياسيّي ذلك الوقت ، وهي ذيل من ذيول النزاع الذي كان بين الشرق والغرب ، بين الفرس والروم ـ أي البيزنطيين ، وجزء من سياسة اضطهاد اليهود في الإمبراطورية البيزنطية عقب تحريض اليهود ذا نواس وأمثاله على اضطهاد المسيحيين إنتقاماً من البيزنطيين .

والظاهر من تشابه ما ورد في أخبار وهب بن مُنَبِّه عن تعذيب النصارى ، وما جاء في كتاب « شمعون الأرشامي » صديق الحجاج بن قيس الحميري المعروف باتصاله بالملك المنذر الثالث ملك الحيرة عن تلك الحادثة ـ ذلك الذي قُرِىء في الكنائس ليسمع تلك الفاجعة المؤمنون من أبناء الكنيسة ، أن وهب بن مُنَبِّه كان قد سمع بتفاصيل هذا الحادث فوعاه ، وربما كان قد قُرِىء في كنيسة نجران فسمعه النصارى واليهود ووعوه وحفظوه من نصارى الحبشة الذين احتلُّوا اليمن ، ومن هذه الروايات أخذ

وهب أخباره عن ذي نواس .

أحدث خبر تعذيب نصارى نجران ضجّة في العالم ، ودعا إلى غزو اليمن ، وقد تذرع به البيزنطيون إلى الانتقام.من الأحزاب التي كانت تناصر الفرس في اليمن ولا سيّما اليهود . فحرّضوا الأحباش على فتح اليمن لتتم لهم السيطرة على البحر الأحمر ومضيق باب المندب . وقد أخذ كتاب شمعون الأرشامي الذي وصف فيه فظائع ذي نواس في اليمن من كتاب قد بعث به ذو نواس إلى المنذر الثالث ملك الحيرة مع وفد حميري ليحثّه على التنكيل بالنصارى الذين في رعيته ، وكان شمعون في جملة وفد أرسله إمبراطور بيزنطة برئاسة أبراهام والد المؤرخ نونوسوس Nonnosus ، للمفاوضة مع ملك الحيرة في تحسين العلاقات بين العرب والروم .

وقد وجّه شمعون كتابه إلى أسقف جبلة ليُوصِّله إلى أساقفة الروم وأسقف الإسكندرية لحمل النجاشي على تهديد ذي نواس ، ولإيصال صور منه إلى أحبار طبرية للتوسط لدى ذي نواس بالكفّ عن التعذيب . وقد تردّد صدى هذا الحادث في كتاب آخر وُضع باللغة السريانية وضعه يعقوب السروجي ، وقصيدة نظمها على ما يقال بولس أسقف الرها تمجيداً لشهداء نجران ، ويظهر أنها ترجمة لقصيدة وُضعت في الأصل باللغة اليونانية ، وضعها أحد الشعراء وهو Psaltes Johannes في شهداء نجران .

وقد جلبت هذه الحادثة بالطبع انتباه المؤرخين ، فكتبوا فيها ، مثل : ملالا Johannes Malala و Boissonade عن الشهيد حارثة « Aretha » الذي استشهد مع أصحابه في نجران ، وشمعون متفراستس Simeon Methphrastus الذي وضع بحثاً خاصاً عن حادثة نجران . ومن هؤلاء استمدّ بقية المؤرخين من يونان وسريان ، أمثال : ثيوفانس المؤرخ البيزنطي ، وجورج كيدرينوس George ، Cedrenus ونيقفورس كالستي Nicophorus Calliste أخبارهم عن حادث نجران واحتلال الأحباش لليمن .

على كلٍّ استمدّ الطبري حديثه عن ذي نواس وفتح الأحباش ـ وهو حديث واسع استغرق عدة صفحات من الكتاب ـ من وهب بن مُنَبِّه ومن جماعة من مسلمة اليهود ومن رواية أخرى كانت مثل رواية أهل الكوفة هي رواية ابن الكلبي ، وقد أخذها ابن

الكلبي ـ على ما يظهر ـ من نصارى الحيرة الذين عنوا بهذه عناية فائقة . ولذا كانت رواية ابن الكلبي أقرب الروايات العربية إلى كتاب يعقوب الأرشامي وروايات اليونان والسريان .

ترى مما تقدم أن **موارد تاريخ العرب قبل الإسلام موارد محدودة ، وهي تافهة المادة بالنسبة إلى الجاهلية البعيدة من الإسلام . أما بالنسبة إلى العهد القريب من الإسلام ، فإن ما جاء في الكتاب مما يبعث على الإطمئنان** ، ففيه مادة يمكن أن يقال فيها إنها مادة تاريخية ، وإن كان الطبري لم يهتم اهتماماً جدياً بتاريخ العرب قبل الإسلام في الشام وفي سائر الانحاء ما خلا العراق .

السـيرة النبويـة :

أعتقد أني قد ألقيت نظرة سطحية عامة كافية على القسم الأول من تاريخ الطبري ـ وهو القسم الخاص بما قبل الإسلام ، أي : « **المُبتدأ** » وهو تاريخ العالم منذ الخليقة إلى السيرة النبوية ، وعرّفت معرفة تقريبية المصادر التي كوّنت ذلك القسم ، وقد وجدت أن **للسيرة النبوية لابن إسحاق منزلة مهمّة بين تلك المراجع** التي كوّنت تلك الفصول . وقد حافظت السيرة على هذه المكانة ، بل تجاوزت في القسم الأوسط مصادر أخرى كانت تزاحمها ، وأخذت مكانها ، وأصبحت المرجع الأول في السيرة النبوية عند الطبري . وكما أن الكتاب العربي بوتقة تُصهر فيها الكتب السابقة ـ وقد رأينا كيف صهر الطبري مواد كتب سابقة في بوتقته فنتجها كتابه الذي تحدثنا عنه ـ فكذلك كانت السير النبوية لابن إسحاق عصارة كتب سابقة جمعت في صعيد واحد بين سلسلة سند يطول ويقصر على حسب بُعد ابن إسحاق وقُربه من المؤلف . فحفظت بذلك نماذج من أقدم الكتب التي أُلِّفت في صدر الإسلام ، ترينا أمثلة من طراز التأليف والإنشاء العلمي في ذلك العهد .

إننا لا نعرف في الواقع أول كتاب حمل اسم « سيرة الرسول » ، وإن كنا نعرف أن من بين الكتب الكثيرة التي قيل لها كتب السيرة هي السيرة لابن إسحاق والسيرة لابن هشام . وكلمة « سيرة » كلمة معروفة بالطبع ، ولكن تاريخ

تخصيصها بسيرة الرسول أمر لا نعرفه حتى الآن . وقد استُعملت في ترجمة سير أشخاص آخرين ، مثل كتاب سيرة معاوية بن أبي سفيان ، وكتاب سير الملوك ، وسير ملوك العجم ، فهي في معان عامة . وقد اقترنت « السيرة » أو « السير » بلفظة « المغازي » في الأكثر ، فقيل « السيرة والمغازي » أو « السير والمغازي » .

وأقدم من ألّف في السيرة والمغازي عروة بين الزبير (٢٣ ـ ٩٤هـ) شقيق عبد اللّه بن الزبير ، **وأبان بن الخليفة عثمان بن عفان** (٢٢ ـ ١٠٥هـ) ، **وشرحبيل بن سعد** (١٢٣هـ) ، **وعاصم بن عمرو بن قتادة** (المتوفي بين سنتي ١١٩ و ١٢٩هـ) ، **ومحمد بن مسلم بن شهاب الزهري** (٥١ ـ ١٢٤هـ) ، **وموسى بن عقبة** (١٤١هـ) . **وكلٌّ هؤلاء هم من أهل المدينة** ، وقد تأثّروا برأي أهل المدينة الذي يميل إلى الحديث .

وظهر في خارج المدينة علماء وجّهوا عنايتهم لدراسة السيرة النبوية، مثل : **سليمان بن طرخان أبي المعتمر القيسي** (١٤٣هـ) ، **ومعمر بن راشد** (١٥٣هـ) ، وهو من أهل البصرة ولكنه انتقل إلى اليمن فأقام بها ونشر العلم هناك.

أما **عروة بن الزبير بن العوام** : فهو من أسرة أرستقراطية رفيعة في الجاهلية والإسلام ، إلا أنه كان كابن عباس علمي المزاج ، همُّه الدراسة والرواية ، فلم ينجرف في تيارات السياسة ولم يسهم في الحروب الأهلية ، ولم يشارك في ثورة أخيه عبد اللّه بن الزبير على الأمويين . بل انصرف بكليته إلى الدراسة ، وإلى العناية بجمع حديث الرسول والبحث في سيرته ومغازيه ، فأخذ عن عليّ بن أبي طالب وعائشة وأبي هريرة وأمثالهم ، ويقال إنه وضع كتاباً في المغازي لم يصل إلينا ، كما كتب بحوثاً في موضوعات إسلامية ، وذلك بناء على طلب الخليفة عبد الملك بن مروان . وكان يُعَدُّ أحد الفقهاء السبعة بالمدينة .

وأما **أبان بن الخليفة عثمان بن عفان** : فإنه وإن كان قد شارك في بعض الأحداث مثل وقعة الجمل حيث كان في جانب عائشة وتولّى إمارة المدينة في أيام عبد الملك بن مروان ، لم يقم مع ذلك بعمل مهمّ في السيرة السياسية ، ولم يؤيّد الأمويين تأييداً قوياً ، بل كان في جانب المحايدين ، مفضّلاً الاشتغال

بالحديث والسيرة والمغازي .

ويشاركه في هذا الميل **شرحبيل بن سعد** ، **وعاصم بن عمرو بن قتادة** : ولم يبق من كتبهم شيء سوى ما اقتُبس منها في الكتب الأخرى ، ولا سيّما في كتاب السيرة لابن إسحاق .

وكان **محمد بن مسلم بن شهاب الزهري** : صاحب دراسات وأبحاث في التاريخ والحديث والفقه ، وقد كلَّفه الخليفة عمر بن عبد العزيز أو هشام بن عبد الملك تدوين حديث رسول الله ﷺ ، فدوَّن ذلك في كتاب حفظ في خزانة الكتب . وكان يكتب ما يسمعه ويجمعه من مشايخه ، وتكوَّنت من كتاباته هذه مجموعات ضخمة دخلت قصور الخلفاء الأمويين . فلما قُتل الوليد حُملت الدفاتر على الدواب من خزانة الوليد من علم الزهري ، وأمر الخليفة هشام اثنين من كتّابه بمرافقة الزهري لتدوين ما كان يمليه على الناس ، فرافقاه سنة في مجالسه التي كان يحاضر فيها ، فأُودع ذلك خزانة هشام . والظاهر أن هذه الأمالي هي المجموعة التي أُشير إليها في (تدوين) الحديث . وكان لا يبخل على الناس بالكتب ، ولا يحضر مجلساً إلا ومعه كتاب يدرس فيه ، مع أن من عادة أهل ذلك الزمن الاعتماد على الحافظة وعدم الكتابة في الدفاتر . وكان يراجع الأدب والتفسير والشعر والأخبار والأنساب وقصص الأنبياء ، يُملي ذلك على الناس أو يلقيه ، ويتنقّل بين الشام والحجاز . ولذلك كان أكثر رواته من هذين القطرين ، ومع كثرة مدوَّناته ، لم يبق من مؤلفاته هذه شيء .

أما **موسى بن عقبة** : فحظُّه خير من حظّ المتقدمين ، إذ وصل إلينا قطعة من مؤلفاته في المغازي طبعها المستشرق « سخاو » لا نستطيع أن نُكوِّن منها فكرة علمية صحيحة عن مؤلَّفات ابن عقبة . ويظهر من ثناء كبار العلماء على كتاب موسى بن عقبة أنه كان كتاباً مهمّاً ، وقد رواه عنه حفيده إسماعيل بن إبراهيم بن عقبة . وظل الكتاب متداولاً قروناً عدة بعد وفاة المؤلف ، فممّن قرأه الذهبي .

وقد حفظ ابن إسحاق باقتباساته من كتب هؤلاء نماذج من تلك المؤلفات القديمة في السيرة . ودخلت تلك النماذج في كتاب الطبري عن طريق :السيرة لابن

إسحاق، ومن طرق أخرى: مثل كتب **الواقدي محمد بن عمر الواقدي (٢٠٧هـ)**، وكان من علماء المغازي والسير والفتوح واختلاف الناس في الحديث والفقه والأحكام ، ومن ممثّلي مدرسة المدينة ببغداد . وكان صاحب مؤلفات كثيرة جمّاعاً للكتب ، ترك بعد وفاته خزانة كتب ضخمة ، تناول بحوثاً مهمّة في التاريخ ، وألّف في الفتوح والأحداث التي وقعت في صدر الإسلام مثل الردّة والسقيفة ووقعة الجمل ووقعة صفين والخوارج وأمثال هذا . وقد ذهب الدهر بأكثر هذا ، ونجد مقتبسات منها في تاريخ الطبري وفي المؤلّفات الأخرى . وأهل الحديث يُضعِّفُونه ويقولون عنه إنه كان لا يتقن الحديث ، ولهذا السبب ـ على ما يظهر ـ فضّل الطبري الرواية سيف بن عمر عليه في موضوع الردّة وفي موضوعات أخرى ، مع إنه كان يفوق سيف بن عمر درجات .

ويظهر من كتاب « المغازي » الذي طبعه المستشرق « فون كريمر » أنه كان يميل إلى الفقه ، ويتجلى ذلك في خروجه من الموضوعات التاريخية إلى المباحث الفقهية التي لا علاقة لها بالموضوع الذي كان يبحث فيه .

والكتاب هو رواية عبد الوهاب بن أبي حية ، عن أبي عبد اللّه محمد بن شجاع الثلجي ، عن الواقدي . ويظهر من دراسته أن ما جاء بعد الصفحة ٣٢٠ حتى الصفحة ٣٤٩ لم يكن من أصل الكتاب ، وإنما هو تكملة متأخرة أُضيفت إليه لا قيمة لها ، وأن عبارات زائدة قد أُدخلت في النص الأصلي للكتاب ، والظاهر أن الرواة والشرّاح هم الذين أدخلوها .

والنص المطبوع لا يمثل النص الأصلي لكتاب المغازي على نحو ما وضعه الواقدي وإنما هو على نحو ما أورده الرواة عن الأصل ، ولذلك كان من المحتمل أن يكون هؤلاء الرواة قد أدخلوا عليه تعديلات كتلك التي أدخلها ابن هشام وشيخه البكائي على السيرة النبوية لابن إسحاق . ويظهر ذلك من المقابلة بينه وبين النصوص المأخوذة من السيرة النبوية لابن إسحاق المدوّنة عند ابن هشام وفي تاريخ الطبري ، فنجد اختصاراً في مواضع ، وحذفاً للأسانيد في مواضع أخرى . ومن المعروف أن الواقدي قد نقل من السيرة النبوية لابن إسحاق . على كلِّ حال

يكون من الممكن إعادة طبعه بمقابلته بنسخة أخرى لم تكن مهيَّأة « لفون كريمر » حين طبع الكتاب ـ هي نسخة المتحف البريطاني ، وبنسخ أخرى عُثر عليها فيما بعد ، وبالنقول والمقتبسات التي أُخذت من النص الأصلي ، وبالاستفادة من القسم المترجم إلى الفارسية .

واستمدّ من كتب الواقدي كاتبه **محمد بن سعد** (٢٣٠هـ) صاحب كتاب الطبقات ، ولم يذكر ابن النديم له من الكتب غير كتاب أخبار النبيّ ، وذكر الذهبي له كتاب « الطبقات الكبير » وكتاب « الطبقات الصغير » وكتاباً في التاريخ ، ولا يستبعد أن يكون ابن سعد قد نقل من كتب الواقدي . ولإثبات ما ذكره ابن النديم أنّه « ألّف كتبه من تصنيفات الواقدي » أو نفيه ، نحتاج حقاً إلى مقابلة أقوال ابن إسحاق للغرض نفسه ، ولذلك يجب الرجوع إلى تاريخ الطبري لتحقيق أمثال هذه الأمور ، والذي ثبت لدي هو أن ابن النديم قد يتحامل على جماعته تحاملاً لا يستند إلى دليل .

« وكتاب أخبار النبي » الذي ذكره ابن النديم ، هو القسم الأول من كتاب « الطبقات » على رأي المستشرقين ، وهو القسم الذي يتناول سيرة الرسول وهو أكثر تفصيلاً من السيرة النبوية لابن هشام في بعض الفصول ، كما أنه أكثر اختصاراً منها في فصول أخرى ، ولا سيّما الفصل الخاص بحالة العرب قبل الإسلام وطفولة الرسول ﷺ والمغازي . وقد استعان ابن سعد بالسيرة النبوية لابن إسحاق بالرغم من عدم تصريحه بذلك دائماً بذكر السند ، ويظهر أنه استعان بنسختين من تاريخ السيرة : بنسخة إبراهيم بن سعد بن أبي وقاص الزهري المدني (١٨٣هـ) قاضي المدينة المُحَدِّث الشهير وصاحب المغازي الذي روى عنه البخاري ، وبنسخة هارون بن أبي عيسى الشامي .

ولإتمام هذه المقدِّمة لا بد من التحدُّث عن شخص آخر له أثر مهمّ في تاريخ الطبري وفي السيرة النبوية : هو **أبو معشر نجيح بن عبد الرحمن السندي المدني** (١٧٠هـ) ، وهو فقيه وصاحب مغازٍ ، ومن مشايخه : محمد بن كعب القرظي ، ونافع مولى ابن عمر . وقد اشتهر كتابه في المغازي الذي ذهب الدهر به

كسائر الكتب الأخرى سوى المُقتبسات التي حفظها الواقدي وابن سعد والطبري . وقد نقل الطبري منه في أخباره عن الأنبياء وعن سيرة الرسول وفي الحوادث إلى أيام وفاة أبي معشر تقريباً . ولم يكن يتقيَّد بالإسناد تقيّداً تاماً ، لذلك لم يعدّه أهل الحديث في جملة كبار المحدِّثين ، مع أنهم اعترفوا له ـ بصورة عامة ـ بصدق الحديث والرواية في التاريخ والأخبار .

نعود بعد هذه المقدمة إلى تحليل قسم السيرة والمغازي من تاريخ الطبري لنرى موقع من تقدَّموا في هذا الكتاب .

أما عروة بن الزبير : فقد ورد اسمه في ٧٩ موضعاً من الكتاب في أخبار ما قبل الإسلام وفي السيرة وما بعد السيرة ، وبطرق إسناد متنوِّعة ، فتجد له قولاً في قوم لوط أخذه الطبري عن شيخه عبد الرحيم بن الأسود الظفاري عن محمد بن ربيعة بن روح بن غطيف الثقفي عن عمرو بن مصعب عن عروة بن الزبير ، ويتصل حديثه في هذا الموضع بعائشة ، ولم يذكر الطبري له رواية أخرى فيما قبل الإسلام . أما أخباره في السيرة فتبدأ عند الطبري بمبدأ البعث حيث أورد له قولاً أخذه عن شيخه محمد بن المثنى بن قيس بن دينار العنزي أبي موسى البصري ، (المُتوفَّي بين سنتي ٢٥٠و٢٥٢ هـ) مُحدِّث البصرة ، عن الحجاج بن المنهال (٢١٧هـ) من رؤساء مدرسة الحديث في البصرة ، عن شيخه حمّاد بن سلمة بن دينار البصري (١٦٧هـ) وهو من كبار المصنِّفين للكتب في البصرة مثل معاصره سعيد بن أبي عروبة (١٥٦هـ) الذي يرد اسمه في تاريخ الطبري ، كذلك روى عن الحسن البصري ومحمد بن سرين وأبي رجاء العطاردي ومطر الورّاق وقتادة ـ وكان من أثبت الناس في حديث قتادة ، وكان حمّاد إلى علمه بالحديث فقيهاً فصيحاً بارعاً في العربية والأخبار . وقد حدّث عن عمرو بن دينار (١٢٥هـ) وهو عالم الحرم ومن تلاميذ ابن عباس وابن عمر وجابر بن عبد اللّه وأنس بن مالك وطاووس وعروة ابن الزبير .

ويرد اسم ابن المثنى في ٣٩ موضعاً من تاريخ الطبري ، ويتّصل سنده في هذه المواضع بقتادة ، وبأبي التياح عن أنس وبأبي ظبيان عن ابن عباس وبمجاهد

وبسعيد بن المسيب وبسعيد بن جبير وبعليّ بن أبي طالب وبعكرمة عن عبد الله بن عباس ، وتتعلّق هذه المواضع بأخبار ما قبل الإسلام ، وقد أخذ أكثرها من كتب التفسير .

وترد له أخبار في السيرة كذلك ، أخذ قسماً منها من السيرة النبوية لابن إسحاق ، كالذي ذكره له الطبري بسنده عن وهب بن جرير بن حازم الذي مرّ ذكره ـ وهو من مشاهير المحدّثين وأصحاب الأخبار في البصرة ، عن محمد بن إسحاق وأخذ بعضها من سيرة الزهري ، أخذها عن شيخه أبي داوود الطيالسي البصري (٢٠٤هـ) مولى آل الزبير عن ابراهيم بن سعد الزهري الذي تحدثنا عنه ، عن الزهري ، أو عن شيخه يزيد بن هارون الواسطي (٢٠٦هـ) من مشاهير الحفّاظ في العراق ، عن سفيان بن حسين الزهري . كما أخذ عن أشخاص آخرين .

ورجع إليه الطبري في أخبار عمر بن الخطاب ، ولم يذكر له خبراً بعد ذلك . وقد اعتمد عليه في كتابه « المنتخب من كتاب ذيل المذيل من تاريخ الصحابة والتابعين » المطبوع بعد التاريخ ، فذُكر في خمسة مواضع من الكتاب .

ولم يرد اسم الحجاج بن المنهال شيخ ابن المثنى بكثرة في التاريخ ، فلم يرد إلا خمس مرات . ورد مرة في التاريخ القديم وقد ذكر خبراً خذه بسنده عن عبد الله بن عمر النميري عن يونس ابن يزيد (١٥٢ أو ١٥٩هـ) مولى معاوية بن أبي سفيان ، وكان من أصدقاء الزهري ، واشتهر بمعرفته بأحاديث الزهري . وأخذ الطبري حديثه هذا بواسطة شيخه محمد بن مرزوق . وورد مرة أخرى في السيرة النبوية ، وقد تحدث إلى الطبري برواية الحجاج وشيخه محمد بن المثنى بنفس السند الذي مرّ سابقاً ، ويتصل بحماد بن سلمة عن عمرو بن دينار عن عروة بن الزبير ، أو بحمّاد بن سلمة عن أبي حجرة عن ابن عباس . وذكر اسمه مرتين في « ذيل المذيل » المارّ الذكر . وهنالك طرق إسناد أخرى وصلت سند الطبري بعروة ابن الزبير هي طريق أحمد بن عثمان المعروف بأبي الجوزاء تلميذ وهب بن جرير عن والده عن النعمان بن راشد عن الزهري عن عروة بن الزبير ، وطريق شيخه

يونس بن عبد الأعلى الصدفي البصري (٢٦٤هـ) عن شيخه ابن وهب عن يونس عن ابن شهاب الزهري عن عروة ، وطريق أحمد بن حبيب الطوسي شيخ الطبري عن أبي داود الطيالسي عن جعفر بن عبد الله بن عثمان القرشي عن عمر بـن عروة ابن الزبير ، وطريق شيخه عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم عن عبد الملك ابن مسلمة عن أبي لهيعة عن أبي الأسود عن عروة .

ونقل الطبري شيئاً من رسائل بعث بها عروة بن الزبير إلى عبد الملك بن مروان ، وكان الخليفة يراسله فيسأله أسئلة يجيب عنها بكتب يرسل بها إلى الشام أو يحملها هو إليه ، وأحياناً كان يجيب عنها في مجالس الخليفة . وكان عروة من المتردِّدين إلى سورية (الشام) ، وكانت علاقاته بهم حسنة بالرغم من اختلاف عبد الله بن الزبير معهم وقيامه بالثورة عليهم . ومن جملة ما حفظه الطبري من هاتيك الكتب كتاب رواه له شيخه علي بن نصر بن علي الجهضمي البصري (٢٥٠ هـ) من رواية وهب بن جرير بن حازم وأبي داوود الطيالسي وعبد الصمد ابن عبد الوارث وسهل بن حمّاد وعبد الله بن يزيد المقري وسليمان بن حرب وأبي عاصم - وأمثال هؤلاء من هذه الطبقة التي عاشت في القرن الثالث ، وتزعّمت مدرسة الحديث في البصرة ، وتأثّرت بمدرسة المدينة أكثر من أهل الكوفة الذين مثّلوا المدرسة العراقية في الحديث .

وروى أقوال عروة لعليّ بن نصر شيخه عبد الوارث بن عبد الصمد بن عبد الوارث عن سعيد أبي عبيدة العنبري البصري (٢٥٢هـ) ، حدّثه ببعضها أبوه عن أبان بن يزيد العطار ، وهو من رواة جماعة من مشاهير المحدّثين أمثال يحيى ابن سعيد الأنصاري وهشام بن عروة وعمرو بن دينار وقتادة ويحيـى بن أبي كثير - هؤلاء الذين كان لهم أثر كبير في تطوّر علم الحديث والتفسير في مدرسة البصرة في الأخص . وطبيعي أن تُؤخذ أقوال عروة من ابنه هشام بن عروة (١٤٦ أو ١٤٧هـ) من مُحَدِّثي المدينة ، وقد حدّث عن أبيه عروة وعمه عبد الله بن الزبير وأكثر أسرة آل الزبير وجماعة من تلامذة ابن عباس . وقد رحل إلى العراق وزار الكوفة وتبسَّط هناك في الحديث عن أبيه وزار الخليفة المنصور . ومنه نقل أهل الكوفة أحاديث عروة، ولا سيّما أحاديث عروة عن عائشة. وقد نقم عليه أهل بلده

تبسّطه في الحديث لأهل العراق وكانوا بالحديث ضنينين، فلم يرتضوا خطّته هذه وأعرضوا عنه . والظاهر أن عروة تحدَّث عن أهل الكوفة وعلماء العراق بحديث أهل العراق ، ولم يكن أهل المدينة يُفَضِّلون حديثاً على حديثهم باعتبار أن لهم الأفضلية في ذلك وأنهم أعرف الناس بأخبار أهل الدار .

ولهشام بن عروة عدد من الروايات سجلت في ٣٤ موضعاً من تاريخ الطبري في تاريخ الاسلام ، أخذها عن أبيه في الغالب ، أو عن أبيه عن عائشة . ويقف السند عنده في بعض الأماكن حيث يحدِّث بما سمعه بنفسه ، ويظهر منها أنه كان صاحب تأليف .

يظهر من هذه الروايات المدوّنة في تاريخ الطبري أن عروة بن الزبير وابنه هشاماً لم يكونا يهتمان إلا بالسيرة وبالأحداث الإسلامية . فأما ما قبل ذلك ، فلا نجد لهما سوى رواية أو روايتين. ويظهر من وقوف هشام على رواية أبيه عدم تجاوزه إلى غيره ، أنه كان ينقل من كتب والده ما تركه من كتابات أو رسائل . ولم تقف أخبارهما عند السيرة والمغازي وحسب ، بل نجد لهما أحاديث في الردّة وفي الأحداث التي وقعت في صدر الإسلام ، وكان آخر خبر ورد في الطبري من أخباره هو في معركة مرج راهط بين الضحّاك ومروان .

أخبار الردّة وأحداث صدر الإسلام :

وأخذ الطبري أخبار هشام في الردّة عن طريق سيف . رجّح الطبري روايات سيف بن عمر الأسدي على سائر الروايات الأخرى التي وردت عن الردّة ـ وهذا في الحقيقة أمر غريب . رجّحه على الواقدي ـ وأمره في التاريخ معلوم وهو صاحب مؤلّف خاص بالردّة قيل له : كتاب الردّة والدار ، رجّحه عليه لأنه « ضعيف » في نظر المُحَدِّثين . غير أن « سيفاً » لم يكن أحسن حالاً في نظر المُحدِّثين من الواقدي ـ اتّهموه بالزندقة وقالوا : إنه كان يضع الحديث وإنه متروك وإنه ضعيف ، وقال بعضهم : هو كالواقدي ويشبه حديثه حديث الواقدي ، فلِمَ قَدَّم الطبري إذن سيفاً على الواقدي ؟ وكان المدائني علي بن محمد الذي نقل الطبري من كتبه كثيراً صاحب كتاب في الردّة وفي الأحداث الأخرى ، ولم ينل كتابه مع ذلك هذه

الحظوة التي نالها كتاب سيف . أفكانت ثقة الطبري كبيرة في تاريخ الردّة (لسيف) فقدم كتابه على كتب من تقدّم من المؤرّخين أم كانت أسباب أخرى دعت إلى هذا الترجيح ؟

اشتهر سيف بن عمر التميمي أو الضبّي الأسدي (١٨٠هـ) باطّلاعه الواسع على تاريخ الاسلام ، وقد حازت كتبه شهرة واسعة عند المؤرّخين ، ولاسيّما كتبه المؤلفة في الردّة والفتوح والأحداث ، وقد أخذ من مشاهير من وضعوا أسس علم التاريخ عند المسلمين ، وفي طليعتهم هشام بن عروة ، ثم عبيد الله بن عمر ، وجابر الجعفي ، ومحمد ابن اسحاق صاحب السيرة ، ومحمد بن السائب الكلبي والد هشام بن الكلبي ، وطلحة بن الأعلم ـ وأمثال هؤلاء . أما التهم التي وجّهها أصحاب الحديث عليه ، فيجوز أن تكون صحيحة بالنسبة لوجهة نظرهم ، فإنهم كانوا يتمسّكون بالسند ولا يتساهلون فيه ، ويرمون من يخالفه بالضعف . ثم إنهم كانوا لا يرتاحون من المؤرخين والأخباريين ، فكانوا يرمونهم في الغالب بهذه التهم التي تحدّثنا عنها ، ويجوز أن تكون هذه التهم لأسباب أخرى يعرفها من وقف على دراسة كتب أهل الحديث ومصطلحاتهم .

لا شكّ أن كتاب « سيف » الذي استعان به الطبري في أخبار الردّة هو « كتاب الفتوح الكبير والردّة » ، وهو كتاب اشتهر أمره حتى عُرف سيف به وذكر ابن النديم له مؤلّفاً آخر سمّاه « كتاب الجمل ومسير عائشة وعليّ » . . . .[1]

اعتمد الطبري على كتاب سيف في الفتوح ، وقد أخذ سيف متن هذا الكتاب من رواية السريّ بن يحيى في الغالب ، واعتمد عليه في أخبار الفتن التي قامت على عثمان ، مثل فتنة عبد الله ابن سبأ التي أظهرها في البصرة في سنة **٣٣هـ** ، وأخذها سيف عن عطية بن الحارث أبي روق الهمداني من كبار رواة الكوفة ومن المفسرين المعروفين ـ وقد مرّ ذكره . وهو من رواة عكرمة والشعبي والضحاك ابن مزاحم ، وقد ذكر الطبري اسمه في ٤٦ موضعاً . ونقل عنه جملاً

---

(١) يكرر الباحث في هذا القسم من بحثه ما سبق ان ذكره في القسم الأوّل منه عن سيف بن عمر ، هشام بن عروة ، السريّ بن يحيى ، عبيد الله بن سعد الزهري ـ انظر ص ٦٧٦ من هذا الكتاب وما بعدها .

في أخبار ما قبل الإسلام وأخذها من تفسيره . وأجاز الطبري به شيخه محمد ابن أبي منصور الآملي عن علي بن الهيثم ، عن المسيب بن شريك أبي سعيد التميمي الكوفي ـ وقد قيل إنه من الضعفاء أو إنه من المتروكين ، روى عن أبي روق وروى أبو روق عن الضحاك بن مزاحم صاحب التفسير .

وروى تفسير أبي روق عن الضحاك شيخ آخر من شيوخ الطبري هو **المثنى ابن إبراهيم الآملي** عن علي بن الهيثم عن المسيب عن شريك عن أبي روق . **وقد ورد اسم المثنى بن إبراهيم في ٢٨ موضعاً من تاريخ الطبري كلها في تاريخ ما قبل الإسلام وفي الإسرائيليات عدا موضعاً واحداً هو في القبلة** ، غير أن له علاقة كذلك باليهوديات . والظاهر أنه كان من أصحاب التفاسير أو من رواة التفاسير ، وهو يكثر الرواية عن إسحاق بن الحجاج .

وروى عطية بن الحارث أبو روق عن يزيد الفقعسي وعن أبي العريف . وقد **ورد اسم يزيد الفقعسي في ٥ مواضع من تاريخ الطبري هي في حوادث عثمان وعليّ** ، وعنه وردت قصة عبد الله بن سبأ ، وقصة أبي ذر الغفاري ورأيه في مال المسلمين وقصة مجيء عبد الله بن سبأ إلى البصرة ونزوله على حكيم بن جبلة زعيم فتنة البصرة ، وأخيراً حركة عبد الله بن سبأ ونسبه ومراسلاته مع الأقطار . ترى من ذلك أن ما أخذه سيف عن يزيد الفقعسي قد انحصر في ناحية خاصة من ناحية الفتنة التي قامت على الخليفة عثمان بن عفان ، وهي الرواية الوحيدة التي وردت في هذا الموضوع ، وليست الروايات الأخرى التي تردّدت في الكتب إلا صدى لرواية سيف عن يزيد . وهي رواية أشك فيها كثيراً ، فإن رجال هذا السند كلّهم ضعفاء مطعون فيهم من السريّ وشعيب إلى سيف ويزيد .

وروى عن عروة بن الزبير عمر بن عبد الله بن عروة بن الزبير ، وقد ورد اسمه في موضعين من السيرة النبوية كان فيهما متحدِّثاً عن جدّه عروة بن الزبير .

ينتقل الطبري بعد معركة الجمل حيث ذكر روايات عن عروة بن الزبير ، فيعرض عن روايات عروة ، ويترك فجوة من هناك إلى حوادث سنة ٥٧هـ حيث ذكر له خبراً أخذه من كتب الواقدي عن عثمان بن حميد عن أبي بكر بن عمر عن

عروة ، (والخبر) عن مقتل مصعب بن الزبير ، ثم خبراً آخر عن حضور وفد من **فقهاء** المدينة مجلس عمر بن عبد العزيز .

ونحن نطمع ولا شك في أن نرى **لأبان بن عثمان بن عفان** أبي سعيد أثراً كبيراً في تاريخ الطبري ، لما له من مكانه ، ولكونه أقدم من اشتغل بالسيرة والمغازي ، وممن شاركوا في الحياة السياسية وعملوا الأحداث السياسية التي وقعت في أيام والده وأيام عليّ ومعاوية ويزيد وعدد من الخلفاء ، ولكونه ولي ولاية المدينة ـ فهو حُجَّة في هذه الأمور كنا نطمع أن نرى له الصدارة في تاريخ الطبري ، غير أنه خيّب أملنا كل التخييب **فلم ينقل عنه شيئاً ولو خبراً واحداً ، بل ورد اسمه في ١٤ موضعاً لكنه لم يذكره راوياً متحدثاً وإنما ذكره رجلاً متحدثاً عنه .**

وأما شرحبيل بن سعد أبو سعد الخطمي مولى الأنصار (١٢٣هـ) الراوي عن جماعة من الصحابة مثل زيد بن ثابت وأبي هريرة وابن عباس وأمثالهم ، فقد عُدّ في نظر طائفة من أعلم الناس بالمغازي والبدريين ، ولم يكن أحد أعلم بالبدريين منه . وأصابته حاجة ، فكانوا يخافون إذا جاء إلى الرجل فلم يعطه ان يقول : « لم يشهد أبوك بدراً » . والظاهر أن علاقته لم تكن حسنة بابن إسحاق الذي لم يعترف لشرحبيل العلم ، بل كان يقول فيه : « واحد يحدّث عن شرحبيل » . فمن الطبيعي إذن ألا نجد له قولاً في السيرة النبوية لابن إسحاق . ولمّا كان أكثر اعتماد الطبري على السيرة النبوية لابن إسحاق ، **لم يرد لشرحبيل قول في تاريخ الطبري برمّته** ، ولسبب آخر أهم من هذا هو أن سيرة شرحبيل وأبان ابن عثمان لم تتمكنا من الثبوت وقتاً طويلاً فعبث بهما الدهر قبل أيام الطبري بزمن .

واحتل عاصم بن عمر بن قتادة الظفري مكانة لا بأس في تاريخ الطبري بالنسبة لأبان بن عثمان بن عفان وشرحبيل بن سعد . ويعود الفضل في ذلك إلى ابن إسحاق الذي دوّن في السيرة شيئاً من روايات عاصم ، وإلى الحظّ الذي لم يقس على سيرة عاصم كما قسا على سيرة أبان وشرحبيل ، وإن كنت أشك في

بقائهما كاملتين إلى أيام الطبري . **وقد ورد اسمه في ٤١ موضعاً من تاريخ الطبري** . ورد أوّل مرة في معرض كلامه على مبدأ الدعوة وظهور النبوة ـ وقد أخذ الطبري ذلك من السيرة النبوية لابن إسحاق ، وورد آخر مرة في حوادث سنة **٣٥هـ** في معرض كلامه على الفتن التي ظهرت أيام عثمان بن عفان ـ وقد كان المرجع الذي أخذ منه الطبري في هذه المرة **هو محمد بن عمر الواقدي** . ولم يذكر الطبري كعادته من أي كتاب من كتب الواقدي نقل : أمن كتاب التاريخ والمغازي أم من كتاب السيرة أم من كتاب التاريخ الكبير ـ وهذه الكتب هي أنسب كتب الواقدي بالنسبة لهذا المقام . وقد نقل الواقدي كلام عاصم عن طريق **محمد بن صالح بن دينار المدني التمار** ، وهو من مشايخ الواقدي ، وكان من أصحاب المغازي . والظاهر أنه لم يكن من الذين يخلطون الإسرائيليات والخرافات بالمغازي ، لذلك مُدحت مغازيه . **وقد ورد اسمه في ١٦ موضعاً من تاريخ الطبري** ، ورد آخر مرة في حوادث سنة ١٦٨هـ وفي أيام الخليفة الهادي ـ وهذا مما يُشعر بأنه كان حياً في هذا العهد ، وأنه لم يُتوفَّ في سنة ١٦٨هـ كما ذهب إليه ابن عاصم وابن سعد . ويظهر من استعمال الطبري لجملة « قال محمد بن صالح فحدَّثني . . » في تاريخ موسى الهادي ، ومن العبارات الأخرى التي تنمّ على تتبّعٍ لأخبار العباسيين أن محمد بن صالح كان صاحب مؤلَّف في التاريخ وربما كان صاحب كتاب في تاريخ العباسيين ، وهو الذي نقل منه الطبري بلا واسطة ولذلك لم يستعمل السند . أما في المواضع الأخرى التي سبقت عهد العباسيين فقد ذكر رجال السند .

والظاهر أن محمداً هذا كان من حفظة مغازي عاصم ، كما كان هو نفسه من المُصنِّفين المعروفين ، إذ كان يرجع إلى مشاهير المؤرّخين وأصحاب السير ، مثل : علي بن مجاهد بن مسلم بن رفيع الكابلي المُتوفّي بعد سنة ١٨٠ للهجرة من تلامذة ابن إسحاق وأبي معشر من أعلام السيرة وقد كان هو نفسه صاحب مؤلَّف في المغازي ، ومحمد بن عمر الواقدي الذي كان يراجعه في السيرة ويذكر له الروايات فيصححها ويذكر للواقدي أقوال عاصم ، وذلك يدل حقاً على مبلغ ثقة الواقدي به . ويعد محمد بن صالح حلقة اتصال بين الواقدي وعاصم ابن عمر .

وروى محمد بن صالح عن مؤرخ آخر من مؤرخي السيرة هو موسى بن عقبة : وتجد نموذجاً من أقواله التي رواها عنه محمد بن صالح في الطبري ، أخذها عن شيخه عمر بن شبه البصري عن علي بن محمد المدائني المؤرخ الشهير ومن تلامذة محمد بن صالح . كما روى عن رجل عرف بسعة علمه في الأحداث وفي تواريخ صدر الإسلام وكان مرجعاً لجماعة من مشاهير مؤسسي علم التاريخ ، مثل : أبي مخنف لوط بن يحيى وأبي إسماعيل الأزدي صاحب كتاب فتوح الشام ، وهذا الرجل هو عبد الملك بن نوفل بن مساحق .

ويظهر من الروايات التي دوّنها الطبري عن الواقدي عن محمد بن صالح وعن غير الواقدي وتحدّث فيها محمد بن صالح عن أيام عمر وأيام عثمان والفتن التي وقعت في عهده وعن مقتل عثمان ، أنه كان صاحب مؤلف في تاريخ الخلفاء وأنه كان مهمّاً جداً ، وقد اعتمد عليه الواقدي كثيراً ، وكذلك كاتبه ابن سعد لتردد اسمه كثيراً في كتاب الطبقات .

أخذ محمد بن إسحاق عن عاصم بن عمر ، وأخذ عاصم عن أشياخ المدينة ، ولذلك كان يمثل في الواقع حلقة إتصال بين أقدم من اشتغل بجمع السيرة النبوية والذين نظموا مواد السيرة وهذّبوها ورتّبوها في كتب مبّوبة . وكان عاصم يدرس السيرة في المسجد ، ويحدث الناس وهم بين مستمع ومُدوِّن ، ومن هذه الأمالي والمجالي تكونت مواد السيرة ومادة التاريخ[1]

---

(١) د . جواد علي : «موارد تاريخ الطبري » ـ بحث منشور في حلقتين بمجلة المجمع العلمي العراقي : بغداد م ٢ (١٣٧١ هـ ـ ١٩٥٢ م) ، م ٣ جـ ١ (١٣٧٣ هـ ـ ١٩٥٤ م) .

من دراسات المستشرقين :

التاريخ
بقلم هاملتون جب
H. A. R. Gibb

علم التاريخ من حيث هو اصطلاح من اصطلاحات الأدب العربي يشمل التاريخ الحولي والتراجم ، لكنه لا يشمل التاريخ الأدبي بصفة مقرّرة . وقد لخصنا هنا تطوّر التدوين التاريخي العربي والفارسي في أربعة أقسام :

- من نشأته حتى القرن الثالث الهجري .
- من القرن الثالث إلى القرن السادس هـ .
- من نهاية القرن السادس إلى بداية القرن العاشر هـ .
- من القرن العاشر إلى القرن الثالث عشر هـ .

* * *

● من نشأته حتى القرن الثالث الهجري :

إن مشكلة نشأة التدوين التاريخي عند العرب لم تُحَلّ بعد بصورة نهائية . فبين الروايات الشعبية الاسطورية التي وردتنا عن بلاد العرب قبل الإسلام وبين التواريخ العلمية الدقيقة نسبياً التي تظهر في القرن الثاني الهجري ، هوّة واسعة لم تلق بعد لها تفسيراً . وهناك رأي ذهب إليه عدد من الكتاب المحدثين يجعل لوجود « كتاب الملوك » الفارسي أثراً حاسماً في هذا التطور . ومن المرجّح ـ فيما يبدو ـ أن يكون التدوين التاريخي عند العرب قد ظهر من التقاء عدد من روافد التأليف التاريخي أو شبه التاريخي ، وهي ما نرى من المناسب هنا أن نتناولها واحداً إثر واحد .

○ الروايات التاريخية عن عهود ما قبل الإسلام:

ربّما توّقعنا أن يُوجد في اليمن ـ وهي مركز حضارة عريقة حفظت لنا آثارها

النقوش العينية والسبأية والحميرية ، ضرب من ضروب الروايات التاريخية المدوَّنة . إلا أن جميع ما وصلنا يحمل طابع الرواية الشفوية : ويشتمل على قليل من أسماء ملوك قدماء ، وقصص يشوبها الغموض والمبالغة عن ماضٍ مُوغلٍ في القدم ، وأخبار أدق من ذلك وعتها الذاكرة ، من أحداث القرن الأخير السابق للإسلام ، لكنها أيضاً أخبار يلحقها الإضطراب .

وفي أثناء القرن الأول الهجري نسج الخيال حول هذه الروايات المنقولة شفوياً طائفة من الأخبار الأسطورية زعموا أنها تاريخ قديم لبلاد العرب ، ونسبوها إلى : **وهب بن مُنَبِّه وعبيد بن شريه** . ويمّدنا كتابا هذين الرجلين الأخباريين ببرهان ساطع على أن العرب الأول كانوا يفتقرون إلى الحسّ والمنظور التاريخيين ، حتى عندما يتطرّقان إلى ذكر أحداث تكاد تكون معاصرة لهما . ومع هذا فقد تقبلت الأجيال المُتأخِّرة أكثر ما كتباه ، وأدخله المؤرخون وغيرهم من المؤلفين في كتبهم . وكان ابن إسحاق ممن رووا عن عبيد ، وجمع عبد الملك بن هشام « كتاب التيجان » لوهب بن منبه بالصورة التي بلغتنا . حتى الطبري - وهو يُعَدُّ فريداً في ميدان التأليف الديني - استمد في تفسيره الكبير للقرآن كثيراً من أقاويل وهب بن مُنَبِّه . صحيح أن ابن خلدون يشير إلى سخف بعض هذه الأساطير اليمنية (الجزء الأول : ١٣ - ١٤) ولكنه مع ذلك يستشهد بتلك الأساطير ذاتها لإثبات نظرياته . وهكذا بقيت هذه الأساطير عنصراً مخالفاً للمنطق في ميدان التدوين التاريخي العربي كله ، فكانت عقبة في سبيل نشوء ملكة النقد ، وفي الوصول إلى أي فهم واضح للتاريخ القديم .

أما عند عرب الشمال فالحال تختلف بعض الشيء ، إذ بينما كان لكلٍّ قبيلة روايات مأثورة تتناقلها تعدّت في كثير من الحالات أفق القبيلة إلى نوع من المفهومات الجماعية المتصلة بالأنساب ، فليس ثمّة ما يدل على وجود مأثور عربي شمالي مشترك . أما الشكل الذي اتّخذه المأثور القبلي فإنه ذو أهمية . ويدور هذا المأثور في أكثره حول **الأيام** التي كانت القبيلة تخوضها ضد غيرها من القبائل . وتتخلّل كلّ قصة من قصص الأيام عادة أبيات من الشعر . لكن العلاقة بين الشعر والنثر ليست دائماً على مستوى واحد ، فبيت الشعر يجيء « وليد ساعته » أحياناً ، كما يبدو أن النثر ليس إلا شرحاً لمبيت الشعر في أحيان أخرى . على أن الشعر كان في كلتا الحالتين هو الذي

يكفل شيوع الرواية وتناقلها ، وإذا نسي الرواة ما تخلل الروايات القديمة من شعر نسيت الروايات نفسها ، بينما تستجدّ أشعار لتُخلّد أحداثاً مُستَجَدَّة في تاريخ القبيلة . وعلى الرغم من أن هذا الضرب من الرواية لا بدّ وأن يكون متحيِّزاً ، غامضاً من حيث الزمن ، مسرفاً في طبيعة الخيال فإنه يعكس واقعاً ، ويحفظ لنا أحياناً جزءاً جوهرياً من الحقيقة . ولقد حوّلت الفتوحات الإسلامية الروايات القبلية عن وجهتها دون أن تُغيِّر من طبيعتها ، وظلّت الروايات الجديدة تحتفظ ، بالرغم من اتساع أفقها ، بما كان فيها سابقاً من ترابط بين النثر والشعر وما يشوبها من مبالغة وبُعْدٍ عن الدقة . وقُدِّر لهذا أيضاً أن يُؤثِّر في التدوين التاريخي في الإسلام ، حيث أن الروايات القبلية أمدَّت المصنِّفين المتأخِّرين بمواد لكتابة تاريخ صدر الإسلام والخلافة الأموية (انظر الفقرة الخاصة بتاريخ الخلافة) .

أما العنصر الآخر في الروايات القبلية فهو حفظ **الأنساب القَبَلِيّة** . على أن نشاط النسّابيين الذي قوي حين استُحدث الديوان ، وحين تضاربت مصالح الأحزاب العربية المتنافسة بلغ في أوائل الفترة الأموية حداً اضطرب معه «علم» الأنساب كله .

وفي القرن الثاني للهجرة أقبل على مختلف ميادين الرواية القَبَلِيّة ، التي كانت حتى عهدئذ مقصورة على الرواية والنسّابة ، فقهاء اللغة الذين أسدَوْا ـ حين حاولوا جمع ما بقي من الشعر القديم وشرحه ـ خدمة قيمة للتاريخ عندما جمعوا هذا القدر الهائل من المواد وغربلوها . ومن المبرَّزين في هذا الميدان **ابو عبيدة** (١١٠ ـ ٢٠٩هـ/ ٧٢٨ ـ ٨٢٤م) وهو مولًى من الجزيرة . ولم يصلنا مُعَنْوَناً باسمه كتاب واحد من الكتب المئتين التي نُسبت إليه ، مع أن المؤلفين المتأخِّرين أخذوا أهم ما فيها وأدخلوه في كتبهم . وتتناول كتب أبي عبيدة جميع نواحي الروايات العربية الشمالية وتوردها تحت عنوانات مناسبة ، كالكتب التي تتناول أخبار القبائل والأسر والتي تتناول الأيام ، وتمتّد مؤلّفاته فتشمل الأخبار الإسلامية عن الفتوحات وعن الأحداث الهامة والمعارك ، وعن فئات معينة مثل قضاة البصرة وفرقة الخوارج والموالي . وقد اتُّهم بأنه كان يرمي إلى النيل من العرب تأييداً منه للشعوبية ، لكن فحص التُهم التي نسبت إليه يُوحي بأنه يمكن كذلك اتخاذ تلك التهم ذاتها برهاناً على نزاهة بحثه لا على تحيّز متعمّد .

وهناك وجوه شبه بين مؤلَّفات أبي عبيدة وما قام به هشام بن محمد الكلبي (تُوفِّي حوالي ٢٠٤/ ٨١٩م) ، وقد نظّم وَوسّع المصنَّفات التي كان قد جمعها والده (تُوفِّي عام ١٤٦هـ/ ٧٦٣م) وعوانة وابو مخنف . وتكاد كتبه تتناول نفس الموضوعات التي طرقها أبو عبيدة ، إلا أنه اهتمّ بجمع الأخبار التاريخية عن مدينة الحيرة وحكّامها من المراجع المدوّنة . فكتابه ، الذي قيل إنه اعتمد فيه على محفوظات كنائس الحيرة وعلى المواد الفارسية التي تُرجمت له ، سار بالتدوين التاريخي خطوة طويلة نحو التدوين التاريخي العلمي . ولم تصلنا من هذا الكتاب إلا مُتفرِّقات اقتبست منه ، ومع هذا فقد أثبت البحث الحديث أنه على العموم دقيق. وقيل إن هشاماً سار على النهج ذاته في كتبه الأخرى ، فاستخدم ما تيّسر له من نقوش وكتابات ، ولكن هذا لم ينقذه من أن يتّهمه المحافظون من العلماء بأنه كذّاب لا يُوثق به .

○ ظهور الإســلام :

وإذا استثنينا مواد الحيرة التي أفاد منها هشام الكلبي ، وجدنا أن بدايات التاريخ العلمي بالعربية تقترن بدراسة سيرة الرسول ﷺ ودراسة أعماله . وعليه فإننا نجد مصدر هذه الدراسة في جمع الحديث النبوي وبخاصة الأحاديث المتعلقة بمغازي الرسول ، وكان موطن هذه الدراسة هو المدينة ، ولا نجد في غيرها من المدن علماء في المغازي إلاّ في القرن الثاني الهجري . ويُفسِّر لنا ارتباط المغازي بالحديث ـ هذا الارتباط الذي ترك طابعاً لا يُمحى في المنهج التاريخي باستخدام هذا المنهج للإسناد ـ ما طرأ من تغيّر هـائل ظهـر منذ هذه اللحظة في طبيعة الأخبار التاريخية عند العرب ودقّتها المؤسّسة على النقد . ويمكننا أن نشعر لأول مرّة بأننا نستند إلى أساس تاريخي قويم ، حتى وإن اعترفنا بوجود بعض العناصر المشكوك فيها في أخبار الفترتين المدنية والمكية من حياة الرسول .

ويبدو أن الجيل الثاني من المسلمين كانوا بالنسبة لهذا التطوّر مصادر للأخبار أكثر من أنهم جامعون لها ، وقد ذكرت الروايات أن أبّان بن عثمان وعروة ابن الزبير ألّفا في المغازي ، غير أن الكتّاب المتأخرين لا يوردون شيئاً من كتبهما . وفي الجيل التالي اشتهر عدد من المُحدِّثين بجمع حديث المغازي وبخاصة محمد بن مسلم بن

شهاب الزهري المشهور ، الذي سأله عمر بن عبد العزيز أو هشام أن يدوّن ما تجمّع لديه من مواد الحديث ، وأودعها في خزانة الخلافة ، ولكنها ضاعت فيما بعد . ويُعزى إليه الفضل في أنه كان أوّل من أدمج أحاديث مختلفة الإسناد في رواية واحدة (كحديث الأفك) . وبهذا سجَّل تقدّماً في العرض التاريخي . هذا بالرغم من أن ما فعله صار عُرْضَةً لعبث المُحَدِّثين الذين كانوا أقل حذراً وتدقيقاً .

وصارت أحاديث الزهري أساساً لكتب في المغازي صنَّفها ثلاثة مؤلفين من الجيل اللاحق ، ضاع منها اثنان كما ضاع إثنان آخران مستقلان ، أو لم تصلنا منهما إلا شذرات متفرقة . على أن الكتاب الثالث : وهو السيرة المشهورة **لمحمد ابن إسحاق بن يسار** (الذي تُوفِّي ١٥١هـ/ ٧٦٨م) كان ثمرة مفهوم أوسع من مفهومات أسلافه ومعاصريه ، وذلك من حيث أنه لم يقصد تقديم تاريخ للرسول فحسب بل رأى أن يُقدِّم تاريخاً للنُبُوَّات أيضاً . ويبدو أن سيرة ابن إسحاق في صورتها الأصلية كانت تتألّف من ثلاثة أقسام : المُبتدأ - ويتناول التاريخ السابق للإسلام منذ الخليقة وأكثره مُستمَدٌّ من وهب بن مُنَبِّه ومن المراجع الإسرائيلية ، والمبعث - ويتناول سيرة الرسول ﷺ إلى السنة الأولى من الهجرة ، والمغازي - ويتناول باقي السيرة إلى وفاته . وقد وُجِّه إلى هذا الكتاب نقد قاس لأنه يشتمل على كثير من المرويات التافهة والأشعار المنحولة ، فقد صار مرجعاً رئيساً لتاريخ ما قبل الإسلام وتاريخ صدر الإسلام . ومن المعروف أنه وُجدت منه نسخ عدّة منقّحة ، أما جميع النسخ التي استفاد منها المُصنِّفون العراقيون المتأخِّرون - وكانت لهذا السبب أفضل ما هو موجود ، فإنها ضاعت لسوء الحظ (انظر الخطيب البغدادي / ٦ - ٨) . ولم يبق في الميدان غير ملخّص تصرّف فيه مُصنِّفه المصري **عبد الملك بن هشام** (تُوفِّي حوالي ٢١٨ هـ / ٨٣٣ م) بعض التصرّف .

ومما هو جدير بالالتفات أن كُتَّاب المغازي هؤلاء كانوا جميعاً من الموالي . ومع أن كلمة « مولي » لم تكن حتى في ذلك الزمن تشير بالضرورة إلى أصل غير عربي ، فمن المؤكد أن ابن إسحاق كان من الجزيرة ، إذ كان جدّه يسار ممّن أُسروا في العراق سنة ١٢هـ/ ٦٣٣م . ومن الخطأ أن نبحث عن أيِّ مؤثِّرات سوى المؤثِّرات الفارسية البعيدة في المفهوم الذي قام عليه كتاب ابن إسحاق . ثم إن العلاقة بينه وبين

مدرسة المُحَدِّثين في المدينة من ناحية وبينه وبين مؤلَّفات ابن مُنَبِّه من ناحية أخرى ، تكشف لنا أنه كان نتاج وحي عربي صحيح ، وأنه اتّبع قواعد علم الحديث الخالص .

وحين ظهر الجيل التالي اتسّع نطاق الدراسة والكتابة التاريخيتين . والحقّ أنه يُنسب لابن إسحاق كتاب « تاريخ الخلفاء » ، لكن يبدو أنه قصير شديد الإيجاز . أما خلفه **الأعظم محمد بن عمر الواقدي** (١٣٠ - ٢٠٧هـ/ ٧٤٧ - ٨٢٣م) فلم يُؤلِّف في مغازي الرسول فحسب بل كتب في عدة موضوعات من التاريخ الإسلامي المتأخِّر ، وألّف تاريخاً واسعاً ينتهي إلى خلافة هارون الرشيد . وهكذا فإن علم التاريخ الذي تأثّر بالحديث كان يقترب من المواد التي جمعها الفقهاء ، في حين أنه احتفظ بمنهج الحديث في الارتكاز إلى الأسانيد . وقد وصلنا من كتب الواقدي كتاب المغازي وحده في صورته الأصلية . غير أن **محمد ابن سعد** (تُوفِّي عام ١٣٠هـ/ ٨٤٤ -٨٤٥م) كاتب الواقدي استفاد من أستاذه في « كتاب الطبقات » الذي كتب فيه سيرة الرسول وسير الصحابة والتابعين . وتُعيِّن لنا الخطّة المتّبعة في كتاب الطبقات هذا تطّوراً جديداً في فن التاريخ ، وتبيِّن أنه لم يزل مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بعلم الحديث ، والواقع أن مواده جمعت في المقام الأول من أجل نقد الحديث .

وقد قام ابن سعد نفسه بوضع الجزء المتعلِّق بسيرة الرسول في شكله النهائي ، (ويشمل الجزأين الأول والثاني من الكتاب المنشور) . وهو ذو أهمية مزدوجة . إذ يُلحق بتاريخ المغازي أوامر الرسول وكتبه التي استفاد (كالواقدي)في كتابتها من الوثائق المتيسِّرة . وأهم من هذا كله ما أضافه ابن سعد من فصول عن صفات وأخلاق النبيّ وعلامات النبّوة التي كانت طليعة ما ظهر فيما بعد من مؤلَّفات في الشمائل والدلائل . وهذا التطوّر ينقل الترابط بين عناصر الحديث الصحيح وتيار ثان من الرواية (رأيناه من قبل عند ابن إسحاق) خطوة أخرى ، وهو ما نجده في فن القُصّاص الذي يُمثِّل العودة إلى نوع من الأدب الشعبي قريب مما كتبه ابن مُنَبِّه . وحين اتُّخِذت السيرة هذه الوجهة الجديدة التي احتذاها جميع كُتّاب السيرة ، فيما بعد ، وضح أن دور السيرة في تطوّر المنهج التاريخي قد بلغ نهايته .

○ تاريخ الخلافة :

لقد أتينا فيما سبق على وصف بدايات الكتابة عن أحداث تلت وفاة الرسول ، ومما يستلفت النظر أن هذا النشاط اقتصر على **العراق** ، فلم يرد من القرنين الأوَّليْن للهجرة أيُّ كتاب منسوب إلى عالم في الشام أو الجزيرة العربية أو مصر ، وعليه فقد كان للعراق وروايتها أبرز مكان في المؤلَّفات التاريخية اللاحقة . على أنه بالنسبة لتاريخ صدر الإسلام اتَّخذت **رواية المدينة** مصدراً مُكمِّلاً أفاد منه الكُتَّاب (كالواقدي) الذين كانوا ينتمون إلى مدرسة الحديث المدنية . هل كان في المدينة وثائق مكتوبة كان الكاتب يستطيع الرجوع إليها ؟ ذلك أمر عُرْضَةٌ للشك بالرغم من أن دقة التسلسل التاريخي للأخبار في رواية المدينة توحي بأن مثل هذه المواد كان موجوداً . أما فيما يتصل بالعصر الأموي فهناك إشارات كثيرة تؤيِّد وجود الوثائق في دمشق والعراق . ومن المرجَّح أن يكون المصنِّفون المتأخِّرون قد أخذوا من هذه الوثائق الإطار الزمني الدقيق بما فيه من قوائم بأسماء الولاة وأمراء الحج وغير ذلك لكل سنة .

على أنه كان عليهم عند ملء هذا الإطار أن يرجعوا إلى مواد أَلَّفوا عند جمعها بين منهجي المحدثين وعلماء اللغة . وكان من أبرز هذه المواد روايات القبائل العربية في العراق ، ومن هذه **قبيلة الأزد التي جمع رواياتها (مع روايات أخرى) أبو مخنف ، ورواها هشام الكلبي** : وهي تعرض رواية الكوفة المؤيدة لعليّ والمعارضة للأمويين . **وفي رواية بني كلب التي يُمثِّلها عوانة بن الحكم** ، (المُتوفِّي عام ١٤٧هـ/ ٧٦٤م أو ١٥٨هـ/ ٧٧٥م) ـ **وقد رواها هشام الكلبي أيضاً** : نزعة معارضة لعليّ ومناصرة بالأحرى للشاميين . أما الرواية الثالثة ـ وهي رواية تميم وقد روّجها **سيف بن عمر** (تُوفِّي حوالي ١٨٠هـ/ ٧٩٦م) : في صورة قصص تاريخية عن الفتوحات ، واستندت في الغالب إلى أشعار كانت صلتها بالنثر تكاد تكون نفس الصلة بين هذين الفنين في قصص الأيام . وهناك أجزاء من روايات قَبَلِيّة أخرى : مثل رواية باهلة عن حروب قتيبة ابن مسلم . وبين هذه الروايات ، بما فيها من تفاصيل تنبض بالحياة وعرض جريء للأحداث ، وبين حوليات ذلك الزمن والأزمان التالية تباين شديد . لكن على الرغم من تحيّزها وكونها تُمثِّل جانباً واحداً فإن قيمتها التاريخية مما لا يصِحُّ

إغفاله . على أنه ينبغي أن نلاحظ مرة أخرى أن هذه الروايات من الناحية الشكلية ـ أي من ناحية إلتزامها الدقيق بمبدأ الإسناد ، تتّصل بعلم الحديث (والحق أننا نجد هذا اللون من النشاط يقترن **بالشعبي** الذي تُوفّي عام ١١٠هـ/ ٧٢٨م ـ وهو شيخ محدّثي الكوفة) ولا تكشف عن وجود أثر لمؤثر خارجي في أسلوبها أو موضوعها .

وفي أوائل القرن الثالث نشط التأليف الأدبي بوجه عام بفعل حافز جديد تولّد من ارتفاع مستويات الثقافة المادية ، ومن استحداث الورق حيث أُنشيء أوّل مصنع له في بغداد سنة ١٧٨هـ/ ٧٩٤ ـ ٧٩٥ م . ومن هذه الفترة وصلتنا أقدم مخطوطات للمؤلّفات الأدبية . ولكن هذه الطريقة الجديدة لم تقضِ في الحال على عادة نقل المواد من طريق الرواة ، فاستمرّت الرواية الشفوية حتى نهاية القرن . وعليه فلا نعرف على وجه التأكيد كم كتاباً من المئتين والثلاثين المنسوبة **لعلي بن محمد المدائني البصري** (الذي تُوفّي عام ٢٢٥هـ/ ٨٤٠م) دُوِّن بالفعل أثناء حياته ، ومن المرجَّح أن كثيراً منها لم يكن غير صورة أخرى من مصنَّفات أبي عبيدة بعد أن عُدِّلت تعديلاً طفيفاً . لكن كتب المدائني الكبرى في تاريخ الخلافة ، وكتبه في تاريخ البصرة وخراسان تفوق هذه في أهميتها . وحين طبّق المدائني أساليب النقد الذي استعملته مدرسة المدينة على ذلك السيل من الروايات العراقية ، فإنه كفل لكتبه أشتهارها بالدقة والأمانة ، فأصبحت لذلك مرجعاً رئيسياً لمصنَّفات الفترة التالية ، وقد أيّد البحث الحديث دقّتها بوجه عام .

وإذا أوجزنا هذه التطوّرات وجدنا أبرز حقيقة تطالعنا هي أن المجتمع الإسلامي دخل مرحلة الوعي التاريخي ، على الرغم من معاداة الفقهاء الأوّلين للدراسات التاريخية . ولا ريب في أنه كان للحجج التاريخية التي وردت في القرآن ، وذلك الفخر بالفتوحات الإسلامية الواسعة ـ وهو فخر تولد على نحو طبيعي ، أثر في نشوء ذلك الوعي . وهناك ظاهرة أخرى بارزة ، وهي أن جلّ جامعي الروايات التاريخية إنما كانوا من الفقهاء والمُحَدِّثين ـ هذا إذا لم نذكر علماء اللغة ، وهذه الظاهرة توحي بـأن سبب الوعي أعمق مما قدّرناه . فالنظرة الدينية **ترى في التاريخ صورة التجلّي للفعل الإلهي في توجيه شؤون البشر** ، ونستطيع أن نقول إن أهل الأجيال الأولى اقتصرت

نظرتهم على تتبّع ذلك التجلّي في توالي الأنبياء حتى خاتم الأنبياء محمد . غير أن جميع المذاهب الإسلامية أجمعت على أن تجلّي الفعل الإلّهي لا يقف هنالك ، وإنما يؤمن أهل السنّة **أن أمة الله ـ أي المسلمين ـ هم الذين يرتبط بهم استمرار ذلك التجلي** . وعلى ذلك كانت دراسة تاريخ تلك الأمة تتمّة ضرورية تكمّل دراسة الوحي الإلّهي في القرآن والحديث . ثم إن مبدأ الاستمرار التاريخي كان أساساً من أسس الفكر السنّي في الدين والسياسة . أما الشيعة **فرأوا أن الحكومة الإلّهية استمرّت في الأئمة** . ويوضّح لنا موقف أبي مخنف ـ وهو الأخباري الشيعي الوحيد بين من سبق ذكرهم ـ تأثير هذا المفهوم الشيعي فيه ، فقد قصر اهتمامه على تاريخ الحركات الشيعية في الكوفة . وأقوى من هذا شاهداً على مكانة التاريخ من الفكر الديني إنما يتمّثل في روح التقوى المستسلمة ، وفي الجدل الديني ـ اللذين قد فتحا الباب على مصراعيه للانتحال والوضع عند مقتل عثمان بن عفان ، لا لأسباب حزبية أو دفاعية فحسب بل بغية تهدئة الخواطر أيضاً . ومن أبرز الأمثلة على هذا ما حشده سيف بن عمر من وضع وانتحال في كتابه الثاني حول مقتل عثمان ، ومن ثمّ صار التدوين التاريخي جزءاً لا يتجزّأ من الثقافة الإسلامية . فأما في بلاد البحر الأبيض المتوسط فقد بُدّلت الروايات التاريخية القديمة أو عُدّلت بحيث تتمشّى مع الروح الإسلامية ، وأما في البلدان الشرقية المتحضّرة حيث لم يُوجد تاريخ مدوّن وفي إفريقية البدائية ، فقد أعقب انتشار الإسلام فيها ظهور المُدوّنات التاريخية .

○ السياق التاريخي المتصل :

في منتصف القرن الثالث ظهرت بدايات التأليف التاريخي بمعناه الواسع ، أي الجمع بين مواد مُستمدّة من السيرة ومن الكتب التي ذكرناها آنفاً ، ومن مصادر غيرها ، وربطها في سياق تاريخي متصل . وقد سار أقدم المصنّفين ، وهو **أحمد بن يحيى البلاذري** (المُتوفّي عام ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م) على النهج القديم . تلقّى البلاذري العلم عن ابن سعد والمدائني ، وخلّف لنا مؤلفين يكشفان عن أثر شيخيه فيه وعن روح النقد في عصره على أحسن وجه . غير أن الكتاب التاريخي الذي يميّز هذه المرحلة إنما هو التاريخ العام الذي يبدأ بخلق آدم ثم يعرض موجزاً للتاريخ العالمي على نطاق يتسّع او

يضيق تمهيداً لإيراد التاريخ الإسلامي ذاته . وليس مفهوم التاريخ العام بجديد ، بل هو بالأحرى توسيعٌ للفكرة التي يقوم عليها كتاب ابن إسحاق ، وذلك بإضافة تاريخ المجتمع الإسلامي ، وبمعالجة تاريخ ما قبل الإسلام معالجة أكثر شمولاً . فالتاريخ العام إذن ليس تاريخاً عالمياً بالمعنى الحقيقي ، إذ أصبح المؤرِّخ بعد قيام الإسلام لا يهتمّ كثيراً بتواريخ الأمم الأخرى .

وإذا استثنينا كتاب هشام الكلبي قلنا إن المأثور الفارسي يدخل هاهنا لأول مرة في صلب التدوين التاريخي عند العرب ، هذا بالرغم من أن ابن المقفع (المُتوفَّى حوالي ١٣٩هـ/ ٧٥٦م) كان قد نقل « كتاب الملوك » أو « خداي نامه » من الفارسية إلى العربية قبل هذا بقرن من الزمن . وكانت المواد المستمدّة من الأساطير اليهودية والنصرانية ـ كما بيّنا آنفاً ـ قد تسرّبت قبل هذا بمدّة طويلة إلى التاريخ العربي تحت ستار التفسير الإسلامي ، وإن كان هذا لم يعُد كله بالخير على هذا التاريخ ، كذلك كان أثر التواريخ الفارسية سيّئاً . وتفسير ذلك أن نشأة التاريخ في أحضان علم الحديث أكسبت العرب ـ وهم ينزعون إلى سرعة التصديق والإغراق في الخيال عند تذكّر الماضي ـ قدراً من الواقعية واحترام المقاييس النقدية ، وهذان شرطان أساسيان في أي تدوين تاريخي أصيل . فلما تجاوز التاريخ نطاق الميدان الإسلامي ، عادت صعوبة التمييز بين العناصر الأسطورية وشبه الأسطورية وبين العناصر التاريخية تظهر من جديد ، مشفوعة بميل إلى الوثوق في المواد المتيسِّرة واستخدامها . ومما قوّى هذه النزعة حينئذ طبيعة المراجع التي استمدّ منها المصنِّفون العرب موادهم عن التاريخ القديم لفارس وغيرها من البلاد . فالأقسام الأولى من كتاب « خداي نامه » ذاته كانت تشتمل على قصص عن شخصيات أسطورية وتأملات كهنوتية وأساطير أفستية ، ومما علق بالذاكرة من قصة الإسكندر حتى تاريخ الساسانيين ذاته شابته عناصر بطولية وأخرى بيانية . وفي الوقت ذاته انتعشت الدراسات اليونانية عن طريق الترجمات السريانية ، وأحيت الاهتمام بالعهود القديمة اليونانية واليهودية النصرانية ، فاستلزم هذا أن يرجع المؤلفون إلى مصادر لم تكن دائماً أرقى من كتاب « خداي نامه » ،

ومنها على سبيل المثال : الكتاب السرياني المعروف بمغارة الكنز (مغارت كزي) .

ومن هذه المصادر أخذ مُصنِّفون مثل **أبي حنيفة الدينوري** (المُتوفَّي عام ٢٨٢هـ / ٨٩٥م) **وابن واضح اليعقوبي** (المُتوفَّي عام ٢٨٤هـ/ ٨٩٧م) مواداً دخلت في مجموع المدوَّنات التاريخية الإسلامية . على أن اليعقوبي وسّع نطاق تاريخه (بحيث شمل الشعوب الشمالية وأهل الصين)فجاء كتابه أقرب إلى الموسوعة التاريخية منه إلى التاريخ العام . ومن هذا النوع من المصنَّفات « كتاب المعارف » للمُحدِّث **ابن قتيبة** (المُتوفَّي عـام ٢٧٦هـ/ ٨٨٩م) ، والكتب التاريخية التي ألّفها في القرن التالي **حمزة الأصفهاني** (الذي تُوفِّي حوالي ٣٦٠هـ/ ٩٧٠م) ، **والمسعودي** (الذي تُوفِّي حوالي ٣٤٥هـ/ ٩٥٦م) . ومن حق المسعودي أن يُعدَّ من أعظم المؤرخين العرب ، ولكن ضياع مؤلَّفاته الأصلية المسهبة التي لم يصلنا منها إلا مُختصرات يجعل من العسير علينا أن نكوّن فكرة دقيقة عن منهجه .

ويتبيَّن من مثل هذه المؤلفات أن عنصراً فكرياً جديداً كان قد دخل في تدوين التاريخ عند العرب ، ويمكن تعريف هذا العنصر بأنه **الرغبة في المعرفة من أجل المعرفة ذاتها** . ومن الأمور الهامة أن المؤلفين أمثال اليعقوبي والمسعودي لم يكونوا مؤرِّخين فحسب ، بل كانوا جغرافيين أيضاً اكتسبوا معلوماتهم الجغرافية في المقام الأول من رحلاتهم الواسعة . وليس من شكّ في اننا نستطيع أن نتتبّع في هذا التطوّر أثر التراث الثقافي الهلنستي الذي كان ينفذ إلى جميع فروع النشاط الفكري في الإسلام خلال القرنين الثاني والثالث . والحقّ أن هذا الأثر كان في ميدان التاريخ أعظم مما هو في الفروع الأخرى ، لكن المؤلِّفين واصلوا هذا الربط بين التاريخ والجغرافيا حتى خلال الفترة العثمانية .

على أن هذه العناصر الدخيلة (باستثناء تاريخ الفرس) لم تدخل ذلك الصرح الشامخ الذي به بلغ التدوين التاريخي ذروته ، وهو « تاريخ الرسل والملوك » المشهور **لمحمد بن جرير الطبري** (المُتوفَّي عام ٣٠١هـ/ ٩٢٣م) ،

ذلك أن الطبري كان في الأصل مُحدِّثاً وأراد أن يكون تاريخه تكملة لتفسيره الكبير للقرآن الكريم ، ولهذا أورد الروايات التاريخية بنفس الوضوح والتدقيق والتحرّي الذي اتّسم به التفسير . ويبدو من تاريخه الذي وصلنا أنه صورة موجزة من كتاب أوسع كان ينوي تأليفه . وبينما نجد الطبري يستخدم النقد في تفسيره صراحة ، فإنه يفعل ذلك في تاريخه ضمناً . ولمّا كان الطبري مُحدِّثاً فإن نواحي الضعف التي قد يتعرض لَها المُحدِّث واضحة في تاريخه ، فتراه مثلاً يُفَضِّل الروايات شبه التاريخية التي أوردها سيف بن عمر على روايات الواقدي ، لأن هذا الثاني مُتَّهم عند المُحَدِّثين . بيد أنه ينبغي أن لا ننسى إجادته في سائر النواحي ونحن نتذكّر مناحي ضعفه ، فكتابه بما يتمتّع به من صدق وشمول يُعيِّن لنا خاتمة حقبة كاملة ، ولا نجد بعده مُصنِّفاً يأخذ على عاتقه من جديد جمع المواد عن تاريخ صدر الإسلام والنظر فيها ، وإنما المُصنِّفون بعده : إما نَقَلَةٌ للروايات من تاريخ الطبري (يكمِّلونها أحياناً من كتب البلاذري) ، وإما مؤرِّخون يبتدئون من حيث انتهى الطبري .

وقد جاء القسم الأخير من تاريخ الطبري ضحلاً ، وكانت ضحالته في الوقت ذاته نذيراً بأن نهج المُحَدِّثين لم يعُد كافياً . وأدّى تنظيم الدواوين إلى إحلال طبقة الكتاب وجلساء الخلفاء في الدرجة الأولى بيت الثِّقات في التاريخ السياسي وإلى وضع علماء الدين في المرتبة الثانية . ومن أجل هذا السبب أيضاً يمثل القرن الثالث نهاية مرحلة في تدوين التاريخ عند العرب .

● من القرن الثالث إلى القرن السادس :

وحين تمّ الاعتراف بالتاريخ وبمقوِّماته بين العلوم دخلْ فترة من التوسّع السريع ، وتضخّم ظهور المؤلَّفات التاريخية حتى أنه ليستحيل علينا أن نفعل شيئاً سوى إيجاز النزعات الرئيسية في التأليف التاريخي .

كان علماء الأمصار في القرن الثالث قد بدأوا **بجمع الروايات التاريخية المحليّة** ، وإذا استثنينا تاريخ مكة للأزرقي وهو يعتبر في أساسه من كتب السيرة ،

فإن أقدم تاريخ محلي هو فتوح مصر والمغرب **لعبد الرحمن بن عبد الله ابن عبد الحكم** (المُتوفّى عام ٢٥٧هـ/ ٨٧١م) . ومما هو جدير بالالتفات أن هذا الكتاب يشتمل على ما تشتمل عليه التواريخ العامة المذكورة آنفاً من مواد مُميِّزة ، إلا أنه يفتقر إلى ما فيها من النقد والتحرّي . وهو يستند في أخبار الفتح إلى الروايات المدنية والروايات المحليّة غير الموثوقة . ولم يستمدّ توطئة كتابه من مواد مصرية أصلية ، بل استمدّها في الأكثر من المصادر اليهودية والروايات العربية المنقولة بطريق مدرسة المدينة . وهذا الجمع ذاته بين الأسطورة وبين روايات يتفاوت مبلغ صدقها ، نجده جلياً في كتاب عن تاريخ المسلمين بالأندلس منسوب إلى **عبد الملك بن حبيب** (الذي تُوفِّي عام ٢٣٨هـ/ ٨٥٣م) ، وفي كتاب **الإكليل للهمداني** (الذي تُوفِّي عام ٣٣٤هـ/ ٩٤٥ - ٩٤٦م) . ولعلّ التواريخ المحليّة التي صُنِّفت خلال القرن الثالث عن المدن ، وضاعت جميعاً سوى جزء واحد من « تاريخ بغداد » **لابن أبي طاهر طيفور** ، كانت تفوق هذين الكتابين رصانة ودقّة في نقل الحقائق . وشهدت القرون التالية إنتاجاً وفيراً من هذه التواريخ المحليّة احتذت أحد نهجين : **فإما أنها ركّزت الاهتمام بالتراجم ، وإما اهتمّت بالوقائع التاريخية** . وبالرغم من أن التواريخ التي وصلتنا من الصنف الثاني لا تخلو من شطحات الخيال فإنها حفظت كثيراً من المواد القيّمة التي لم تندرج في التواريخ الكبرى وهي لهذا السبب ذات اهمية بالغة (كمؤلَّف كلٍّ من : **النرشخي ، وابن القوطية ، وعمارة اليمني ، وابن إسفنديار**) . وقد جرت هذه الكتب في أسلوبها وطرائق معالجتها للمادة على قاعدة التمشّي مع الأسلوب الشائع في الإقليم عندئذ . وقد نكتفي في هذا المقام بهذا القدر عنها ، ولكن ينبغي أن نذكر أنها تؤلِّف جزءاً لا يُستهان به مطلقاً من التدوين التاريخي في الإسلام في كلٍّ من اللغتين العربية والفارسية .

وعلى أيٍّ حال يُصبح من العسير علينا بعد منتصف القرن الرابع أن نتبيَّن الفرق بين التاريخ العام وتاريخ الإقليم ، ومن ثم يصبح النموذج الرئيسي للتأليف بالمعنى الدقيق هو التاريخ الحولي المعاصر ، مُصدَّراً بموجز للتاريخ العام . ولا يمكن في مثل هذه التواريخ أن تظلّ رغبة المؤلف وأخباره « عامة » ، ذلك أن

المُؤلِّف في هذه الحالة محدود بأفق الكيان السياسي الذي يعيش فيه ويندر أن يتمكَّن من تناول أحداث الأقاليم القاصية . لكن إلى أي حدٍّ يمكن أن نعُدَّ تحدّدُ أفق الكاتب نتيجة لما أحدثه فقدان الوحدة السياسية في الإسلام من أثر في الحياة الفكرية ؟ ذلك موضوع ما يزال مجال البحث فيه واسعاً . أما العامل الأهم عندنا فهو أن تدوين التاريخ السياسي أصبح في الغالب مهمّة الموظّفين والمقرّبين من البلاط . وقد أثّر هذا التغيير في الشكل والموضوع والروح على السواء ، فقد كانت كتابة تاريخ للأحداث الجارية عملية سهلة مُسلِّية لذوي الخبرة من الكتّاب ورجال الدواوين ، وكانت المصادر التي يستقُون منها أخبارهم هي الوثائق الرسمية والإتصالات الشخصية ، ما يدور من حديث بين الموظّفين والمقرّبين إلى صاحب البلاط . ولهذا نجد من الناحية الشكلية أن الإسناد اقتصر فيها على إشارة موجزة إلى المصدر ، بل إن المصنِّفين المتأخِّرين استغنوا في الغالب عنه . بيد أنه لم يكن هناك معدي عن أن يُصوِّر عرضهم للأحداث تحيّز طبقتهم وضيق نظرتها اجتماعياً وسياسياً ودينياً . واستُبعد المفهوم الديني القديم الذي كان قد أسبغ على التاريخ سعة الأفق والاحترام وجنح التاريخ الحولي إلى تركيز الاهتمام المتزايد في أعمال الحاكم والحاشية . ومن الناحية الأخرى نجد أن الأخبار التي ترد في مؤلّفات الكتاب عن الأحداث الخارجية في ذلك العصر صادقة بوجه عام بالرغم من ضيق إمكانات الكاتب منهم . فالتاريخان المعاصران **لابن مسكويه** (الذي تُوفِّي عام ٤٢١هـ/ ١٠٣٠م) ، **وهلال الصابي** (الذي تُوفِّي عام ٤٤٨هـ/ ١٠٥٦م) يكشفان عن التزامهما مقياساً صارماً للدقّة وتَحرّراً نسبياً من الهوى السياسي . ومما يثبت لنا شيوع هذا المقياس ما تبقّى من تاريخ مصر **لعبيد اللّه بن أحمد المسبحي** (الذي تُوفِّي عام ٤٢٠هـ/ ١٠٢٩م) ، وتاريخ الأندلس **لابن حيّان القرطبي** (الذي تُوفِّي عام ٤٦٩هـ/ ١٠٧٦ - ١٠٧٧م) - هذا إذا اكتفينا بذكر أبرز الأسماء .

وكان لانصراف التاريخ إلى أمور الدنيا نتيجة أخرى خطيرة ، فبعد أن كان يتخذ المُسَوِّغ الديني سبباً لوجوده ، أخذ حينئذ يتذرع بمُسوِّغ آخر وهو **القيمة الأخلاقية** لدراسته ، أي أنه يُخَلِّد ذكر الأعمال الصالحة والسيئة لتكون عبرة

للأجيال . وكانت حجّة كهذه تصادف قبولاً حسناً لدى جمهور الأخلاقيين ورجال الأدب ، فما دام التاريخ مجرّد فرع من فروع الأخلاق لا علماً من العلوم ، فلا ينبغي أن يتردّدوا في تكييف ما يصفونه بالعبر التاريخية حسب أغراضهم . فأغرقت كتب الأدب و « مريا الأمراء » المليئة بمثل هذه الضلالات في إفساد ذوق الجمهور وأحكامه ، بل أن المؤرِّخين والأخباريين أنفسهم لم يكونوا دائماً بمنجاة من هذه العدوى .

ويمكننا في هذا المقام أن نذكر **المنحولات التاريخية العديدة** التي انتشرت في هذه الفترة أو فيما بعد . وجاءت غالبية هذه المنحولات على شاكلة أخبار سيف ابن عمر ، أي أنها لم تكن كلها موضوعة وإنما كانت ذات أصول صحيحة اختلطت بجميع أنواع الروايات الشعبية والأساطير الخيالية وأخبار الدعاية والحزبية . وكان وراء هذه كلها في العادة غرض سياسي أو ديني معيّن (كما هي الحال لدى ابن قتيبة والشريف المرتضى والواقدي) .

وبالرغم من أن العالِم والمُحَدِّث قد تخّليا للموظّف عن دورهما في تدوين التاريخ السياسي ، فقد بقي في أيديهما ميدان أوسع من التاريخ السياسي وهو التراجم . وكان هذا الميدان أيضاً كما سبق القول فرعاً من فروع التاريخ في بداياته . والحقّ أنه بعد تحوّل التاريخ السياسي إلى تاريخ للأسر الحاكمة ، التزم فن التراجم المفهوم القديم التزاماً أصدق . **فسِيَر العلماء** « ورثة النبي » كانت في نظر العلماء هي التاريخ الصحيح لأمة اللّه على الأرض على نحو أصدق من تاريخ الأنظمة السياسية الزائفة (التي كانت أحياناً مخالفة لتعاليم اللّه) . وإلى جانب كتب خُصِّصت لطبقات المحدِّثين والفقهاء المنتمين إلى هذا المذهب أو ذاك ـ وكانت كتباً تخدم غرضاً فنياً وقلما كانت تراجم بالمعنى الدقيق ، إلى جانب ذلك صارت أخبار بعض المشهورين منذ زمن مبكر موضوعاً لمصنَّفات منفصلة . ومن أقدم ما وصلنا من هذا النوع من المؤلَّفات سيرة الخليفة عمر بن عبد العزيز التي وضعها أخٌ لابن عبد الحكم ، واستند في أخباره كما يقول على وثائق مُدوَّنة وعلى روايات الفقهاء وخاصة في المدينة . على أن هذه المصنَّفات كانت تضمّ في أكثر

الأحيان طبقة أو صنفاً كاملاً من الأشخاص . فالصوفية مثلاً ، خصّصوا مؤلفات عدة لتراجم الصوفية ، ومن أشهرها الكتاب الضخم « حلية الأولياء » **لأبي نعيم الأصفهاني** (الذي توفي عام ٤٣٠هـ/ ١٠٣٨م) . كما انتشرت بين الشيعة مؤلّفات لا عن فقهاء الشيعة ومؤلّفاتهم فحسب ، بل وعن الشهداء من آل علي . ومن النتاج الذي يُميِّز هذه الفترة معاجم تشتمل على تراجم العلماء والمشاهير ممن ينتمون لإحدى المدن أو الولايات ، وكان المُصنِّف عالماً ينتمي إلى تلك المدينة أو الولاية ، وجاء هذه المعاجم في الغالب بالغة الضخامة كتاريخ بغداد مثلاً **للخطيب البغدادي** (المُتوفَّي عام ٤٦٣هـ/ ١٠٧١م) الذي يقع في أربعة عشر مجلّداً مطبوعاً . وقد فُقد أكثر هذه المؤلفات ، لكن وصلنا منها « تاريخ دمشق » **لابن عساكر** (المُتوفَّي عام ٥٧١هـ/ ١١٧٦م) ، ومن المرجح أن يكون هذاالكتاب أكثر شمولاً من أي مؤلف آخر من نوعه بالعربية . كما وصلتنا سلسلة من التراجم الأندلسية (**لابن الفرضي وابن بشكوال وابن الأبّار**) وبعض المعاجم الصغيرة .

وبسط أدب التراجم ظلّه على ميادين أخرى ، من أبرزها كما هو متوقَّع ميدان استمدّ مواده من علم اللغة بفرعيه الإنساني الضيق والإنساني الواسع . وكانت ثمرة الأول : **طبقات النحاة** وتراجم الاعلام من اللغويين ، وثمرة الثاني : ظهور التآليف الواسعة عن **الشعراء والكتاب** (كالشعر والشعراء لابن قتيبة واليتيمة للثعالبي) . وأُلّفت كتب مشابهة عن رجال المهن الأخرى كالأطّباء والمُنَجِّمين ، وأوجد فنّ الموسيقى والغناء حافزاً على تصنيف أعظم كتب التراجم بالعربية في القرون الأولى ، وهو كتاب الأغاني **لأبي الفرج الأصفهاني** (الذي تُوفِّي عام ٣٥٦هـ/ ٩٦٧م) .

ويبدو أن إقبال الكتّاب على كتابة **سير لأنفسهم** كان ضعيفاً ، فلم يصلنا من هذه الفترة سوى كتابين : هما **سيرة المؤيّد في الدين** (الذي تُوفِّي سنة ٤٧٠هـ/ ١٠٨٧م) والاعتبار **لاسامة ابن مرشد بن منقذ** (الذي تُوفِّي سنة ٥٨٤هـ/ ١١٨٨م) .

ويكشف لنا أدب التراجم كله وكذلك التراجم الإسلامية المتأخرة عن خصائص مشتركة : فهي في العادة تلتزم مبدأ الإسناد التزاماً دقيقاً ، وتُعني عناية بالغة بتعيين النواحي الزمنية وبخاصة تاريخ الوفاة ، وتوجز الأحداث الرئيسية في حياة صاحب الترجمة . وتقتصر التراجم القصيرة على التواريخ وموجز الأحداث الرئيسية مضافاً إليها كشف بالمؤلفات إذا كان المُتَرجَم مؤلفاً ، وبعض الأشعار إذا كان شاعراً . أما التراجم الطويلة فيتألّف الجزء الأكبر فيها من وقائع لا ترد في الظاهر طبقاً لأي نظام زمني أو موضوعي . والترجمة على هذا النحو ترسم الشخصية في الغالب بصورة حيّة ، ولكنها تأتي أحياناً مضطّربة وبخاصة عندما تفتقر إلى ما يؤكّد صدق أخبارها . على أن هذا الأدب ، بالرغم من تساهله كله وميله إلى الأخذ بالسماع ، فإنه يمدّنا لقربه من حياة الناس بتكملة قيمة تصحح التواريخ السياسية .

وفي وقت مبكر جمع المؤلّفون بين التاريخ والسيرة فيما أصبح يُعرف بتاريخ الأشخاص ، وجاء هذا النمط أشد ما يكون ملاءمة لتواريخ الوزراء ، كتلك الكتب التي صنّفها محمد بن عبدوس الجهشياري (الذي تُوفّي عام ٣٣١هـ/ ٩٤٢ ـ ٩٤٣م) ، وهلال الصابي الذي ذكرناه آنفاً (وتوفّي عام ٤٤٨هـ/ ١٠٥٦م) ، وعلي ابن منجب الصيرفي (المتوفّي عام ٥٤٢هـ / ١١٤٧ـ ١١٤٨م) الذي يتناول الصيرفي تاريخ وزراء الخلفاء الفاطميين . وهناك تواريخ القضاة ، وأقدم الأمثلة عليها كتاب الولاة والقضاة لمحمد بن يوسف الكندي (المتوفي عام ٣٥٠هـ/ ٩٦١م) ، وكتاب قضاة قرطبة لمحمد بن الحارث الخشني (المتوفّي عام ٣٦٠هـ/ ٩٧٠ ـ ٩٧١م) . وهناك مزيج غريب من السير السياسية والأدبية جاء في كتاب الأوراق للصُّولي (المُتوفّي عام ٣٣٥هـ/ ٩٤٦م) .

وعندما ظهرت الأسر الحاكمة في الأطراف طُبِّق النهج ذاته عليهم إلى أن حلّت تواريخ هذه الأسر الحاكمة خلال القرنين الخامس والسادس ـ على الأقل في الولايات الشرقية ـ محل التواريخ التقليدية في واقع الأمر . وكانت هذه خطوة بالغة الضرر ، لأن استقواء العنصر الشخصي أفسح المجال لمزيد من تأثير العوامل

الشخصية وبخاصة عندما أخذ الحكام أنفسهم يأمرون بكتابة تواريخ لعهودهم ويشرفون عليها . **وهنا أصبح التاريخ صناعة ، وحل أسلوب الكتاب البلاغي المعقّد محل سرد الوقائع** سرداً بسيطاً . ويبدو أن الذي وضع هذا الأسلوب الجديد هو **إبراهيم الصابي** (المتوفّي عام ٣٤٨هـ/ ٩٩٤م) في كتابه المفقود « التاجي » الذي ألّفه في تاريخ البويهيين ، وانتشر هذا الأسلوب بفضل كتاب يضاهي التاجي وهو كتاب « اليميني » الذي ألّفه العتبي (المُتوفّي حوالي ٤٢٧هـ/ ١٠٣٥م) في تاريخ سبكتكين ومحمود الغزنوي . وقد نجد صلة بين هذا الكتاب وبين إحياء الفارسية والتاريخ الفارسي في المشرق ، كما قد نجد فيه أثراً لشعر الملاحم الفارسي الذي ظهر إلى الوجود في الوقت ذاته (كشعر الدقيقي والفردوسي) . وعندما نبرىء كُتّاب هذه « التواريخ الرسمية » من مجافاة الحقيقة عمداً ، أو من رذيلتي التعبّد للعظماء وإخفاء الحقيقة ، يظلّ تبجّحهم وافتقارهم إلى القدرة على الحكم يخلقان انطباعاً سيئاً عنهم . ومن سوء الحظ أن الشهرة الواسعة التي بلغتها هذه المؤلفات وما أوحت به من كتب في حلقات الأدباء ، **قد جعلت الناس في الغالب يعتبرونها ممثّلة للتاريخ الإسلامي بوجه عام ، إلا أن هذه النظرة إليها لا تنصف العلم الذي كانت الأجيال الأولى من علماء الإسلام قد أنشأته بصبرٍ وأناة** .

وعند هذه النقطة غير الملائمة بدأت كتابة المؤلّفات التاريخية **باللغة الفارسية** . ومما هو جدير بالالتفات أن كثيراً من أقدم الكتب المنقولة إنما هي **ترجمات ومختصرات لأصول عربية** ، تبدأ بمختصر لتاريخ الطبري وضعه بشيء من التصرّف الوزير أبو علي البلعمي . ولكنها تبدأ في الغالب بمواد أخرى هامة (مثل الكرديزي) . على أنه لم يبق سوى القليل من التواريخ المحلية للأسر الحاكمة التي كُتبت بالفارسية في أثناء هذه الفترة ، وليس في ما بقي منها إلا شيء ضئيل يُميّزها عن التآليف العربية المعاصرة في الولايات الشرقية . ويبدو أن عدداً من المؤلفين ـ كالسنوي ـ كانوا يكتبون حيناً بالفارسية وحيناً بالعربية وذلك تبعاً للظروف . ويُستثنى من هذه المؤلّفات كتاب مشهور خالف سائر المؤلّفات في الأسلوب ، وهو « المذكرات » الكاملة الخالية من الهوى **لأبي الفضل البيهقي** (المُتوفّي عام ٤٧٠هـ/ ١٠٧٧م) وهو مؤلّف فريدٌ في نوعه بين ما وصلنا من

العهد السابق للدور المغولي .

وقد بدأ إحياء الفارسية واتخاذها لغة للأدب في ظل الأسر الفارسية الحاكمة في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، ثم شجّعه الحكام الأتراك في القرون التالية إذ كانوا بوجه عام يجهلون العربية ، فلما امتدّت فتوحاتهم غرباً إلى الأناضول في الجنوب الشرقي إلى الهند حملوا معهم اللغة الفارسية . وعند نهاية القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) كانت التواريخ الفارسية قد بدأت تُؤلَّف في هذه المناطق أيضاً : ففي آسيا الصغرى ألّف : **محمد بن علي الراوندي** (حوالي ٦٠٠هـ/ ١٢٠٣م)، وفي الهند: **فخر الدين مبارك شاه** (الذي تُوفيِّ عام ٦٠٢هـ/ ١٢٠٦م) ـ وهو سلفٌ لعدد كبير من المؤرخين الهنود ـ الفارسيين .

وقبل أن ننتقل إلى الفترة التالية ينبغي أن نشير إلى نوعين آخرين من فروع التأليف الأدبي المرتبط بالتاريخ . فإن استخدام علم الرياضيات والهيئة لتحديد زمن الأحداث الذي نرى آثاره في عدّة مؤلَّفات سابقة ترك لنا أثراً خالداً : وهو كتاب « الآثار الباقية » **لأبي الريحان البيروني** (المُتوفّي عام ٤٤٠هـ/ ١٠٤٨م) . أما الطائفة الثانية من المؤلَّفات وهي تُعني بالآثار أكثر من عنايتها بالتاريخ بالمعنى الدقيق فقد انصرفت إلى المواطن التي نزلت العرب في البلاد المفتوحة ويبدو أن **أدب الخطط** : هذا نشأ في العراق وكان أهمّ المؤلَّفات فيه مؤلَّف مفقود **للهيثم بن عديّ** (المُتوفّي عام ٢٠٧هـ/ ٨٢٢ ـ ٨٢٣م) ، ثم حظي باهتمام خاص في مصر .

وأخيراً فإن انتشار العربية بين الجماعات النصرانية الشرقية أدّى إلى تصنيف مؤلَّفات بالعربية تناولت تاريخ الكنائس النصرانية ودمجته أحياناً بتاريخ العرب والبيزنطيين ، وأبرز هذه المؤلفات : كتب البطريرك الملكاني **يوطيخا** ،والأسقف اليعقوبي **ساويرس بن المقفع** . ومما يثير العجب في هذا الباب **تاريخ للأديرة النصرانية** (الديّارات) في مصر وغربي آسيا صنّفه كاتب مسلم: هو **علي بن محمد الشابشتي** (المُتوفّي حوالي عام ٣٨٨هـ/ ٩٨٨م) .

● من نهاية القرن السادس إلى اوائل القرن العاشر :

ومنذ القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) يزداد التباعد بين تدوين التاريخ بالعربية وتدوينه بالفارسية . ولمّا أتمّت فتوحات المغول أمر إحلال الفارسية محلّ العربية لغة للأدب في المنطقة التي غلبت عليها الثقافة التركية ـ الفارسية ، واتّسعت نتيجة للتوسع الإسلامي حتى شملت الهند ، نشط التأليف التاريخي بالفارسية نشاطاً هائلاً في جميع هذه المناطق . على أن تدوين التاريخ عند العرب كان يزداد كذلك . وإذ اصبح أمامنا الآن هذا القدر الهائل من الكتابات التاريخية ، فلا بدّ من أن نُميِّز الأدب التاريخي العربي عن الفارسي ونتناول كلًّا عى حدة .

○ تدوين التاريخ بالعربية :

على الرغم من أن تدوين التاريخ بالعربية سار في مجموعه في الاتّجاهات التي ذكرناها آنفاً ، فإنه يتميز بعدد من المظاهر الجديدة . وقد طرأ أبرز هذه التغيّرات على الصلة القائمة بين كتابة السيرة وبين التاريخ السياسي ، وعلى عناصر التصانيف التي تتناول التاريخ العام . ووراء هذه التطورات عوامل أولها : عودة المؤرِّخ العالم إلى اظهور جنباً إلى جنب مع المؤرِّخ الرسمي ، وثانيها : انتقال مركز تدوين التاريخ بالعربية من العراق إلى الشام ومن ثمّ إلى مصر .

والظاهرة الرئيسية في كتابة الحوليات عن مستهل هذا العصر : هي إحياء التاريخ العالمي (الذي يبدأ بالخليقة) أو التاريخ العام الذي كان أكثر شيوعاً (ويبدأ بظهور الإسلام) . وبهذا استعاد المؤرخون النظرة الإنسانية السابقة إلى التاريخ من حيث هو تاريخ للمجتمع ، هذا بالرغم من أن أحداً منهم لم يبحث من جديد في تاريخ القرون الأولى . وعلاوة على هذا فإن نظرتهم العلمية تبدو فيما بذلوا من جهود للجمع بين تواريخ السير والتواريخ السياسية ـ الأمر الذي كان قد تمّ عمله في الحقيقة في تأليف بعض التواريخ المحلية السابقة ـ كتاريخ دمشق **لابن القلانسي** (المتوفّي عام ٥٥٥هـ/١١٦٠م) . وكانت نسبة أحد العنصرين للآخر تتفاوت باختلاف منازع الكُتَّاب ، ففي بعض التواريخ (كما هو الحال عند

ابن الجوزي والذهبي وابن دقماق) تطغى أخبار الوفيات على الأحداث السياسية إلى حدٍّ أن هذه تقتصر في الغالب على بضعة عبارات لا رابط بينها ، مع أننا نجد عزّ الدّين بن الأثير (المُتوفِّي ٦٣٠هـ/ ١٢٣٣م) يعكس الوضع في كتابه « الكامل » . ويمتاز ابن الأثير كذلك بأنه حاول أن يعرض التاريخ عرضاً أقل جموداً ، وذلك بجمع وقائع موضوع معيَّن في إطار حولي . وبالرغم من أن التمعّن في كتابه يكشف عن بعض العيوب في معالجة المواد ، فإن روعة الكتاب وحيويته جلبا له شهرة عاجلة وغدا مرجعاً للمؤلّفين المتأخّرين .

وهناك ما يُسَوِّغ لنا بأنّ هذه النظرة العالمية استمدّت بعض الإيحاء من إحياء فكرة الخلافة الشاملة . عى إن المثال الذي وضع صارت تجتذبه إلى حدّ التطرّف طائفة من المؤرّخين الذين اعتمد أكثرهم اعتماداً بالغاً على ابن الأثير (**كابن واصل ، وسبط ابن الجوزي ، وابن العبري ، وبيبرس المنصوري ، وابن كثير ، واليافعي**) ، مع أنهم كانوا يلحقون بما يقتبسونه موادّ محلية وموادّ ظهرت من بعد . ونجد بعض مزيد من التفرّد عند الموسوعي المصري **شهاب الدين النويري** (الذي تُوفّي عام ٧٣٢هـ/ ١٣٣٢م) ، **وابن الفرات** (الذي تُوفّي عام ٨٠٧هـ/ ١٤٠٥م) ، بينما يتبع **جرجس المكين النصراني** (الذي تُوفّي عام ٦٧٢هـ/ ١٢٧٣م) ، أسلوب يوطيخا . وأشدّ التواريخ العامة المتأخرة بالعربية أهميّة لتدوين التاريخ كتبت في **الأندلس والمغرب** ، وإذا قارناها بما كُتب في زمنها في الشرق نجد لدى كتّاب المغرب مفهوماً أوسع للتاريخ وتصوّراً أقلّ تحيّزاً . ولم يبق من الكتب التاريخية الكثيرة التي ألّفها **ابن سعيد المغربي** (المُتوفّي عام ٦٧٣هـ/ ١٢٧٤م) ـ وهو رحالة وباحث لا يكلّ بلغت به الجرأة إلى أن يطلب مقابلة هولاكو المشهور ـ إلا أجزاء متفرقة ، ولكنها تكفي لأن تُبيِّن لنا أنه اعتمد في كتابتها نسخاً دقيقة عديدة عن كثير من الكتب السابقة . ويستحيل علينا هنا أن نفي تاريخ **عبد الرحمن بن خلدون** (المُتوفّي عام ٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م) الذي طبّقت شهرته أنحاء العالم حقّه من المعالجة .فهو مؤرِّخاً يُخيِّب آمالنا أحياناً ، أما باعتباره فيلسوفاً في التاريخ فمن المؤكّد أن الحكم الأخير عيه لم يصدر بعد رغم الكتابات الكثيرة التي ظهرت عنه . وأما بالنسبة لأثره في علم التاريخ الإسلامي فالأمر مشكلة لا تزال

تنتظر حلاً ، إذ بالرغم من قيام مدرسة تاريخية مشهورة في القرون التالية ، وبالرغم من الإقبال البالـغ على كتابة التاريخ في تركيا حيث تُرجمت مُقدِّمة ابن خلدون في القرن الثاني عشر الهجري (الثامن عشر الميلادي) ، فليست هناك إشارة إلى أن المبادىء التي وضعها ابن خلدون ظفرت من خلفائه حتى بمن يدرسها بله أن يُطبِّقها .

وظهر إلى جانب التواريخ العامة إنتاج ضخم من **تواريخ الأقاليم والسلالات الحاكمة والسير** كتبه مؤلفو تلك التواريخ انفسهم . وإذا انغمرت الثقافة العربية في فارس والعراق تحت تيار الغزوات المغولية ، فإنها لم تنتج بعد تاريخ العباسيين المفقود الذي ألّفه **تاج بن الساعي** (المُتوفّي عام ٦٧٤هـ/ ١٢٧٥م) شيئاً يُذكر سوى بعض التواريخ والمختصرات القصيرة (**كالفخري لابن الطقطقي**) . على أنه حدث قبل هذا أن انتقل مركز التدوين التاريخي بالعربية إلى الشام ، حيث كان ظهور أسرتي آل زنكي والأيوبيين حافزاً على تأليف عدد من كتب التاريخ . وكان بين من اجتذبهم التأليف في التاريخ **عماد الدين الأصفهاني** (المُتوفّي عام ٥٩٧هـ/ ١٢٠١م) الذي كان أحد من يُمثِّل من المتأخِّرين مذهب النثر المسجوع في فارس والعراق . ولكن أهل الشام نبذوا هذا الأسلوب المنمَّق وفضلوا النثر الطبيعي الذي يؤدِّي المعنى رأساً ، وذلك ممّا عاد بأكبر الفائدة على التاريخ العربي فيما بعد ، فإن كتب السير التي ألّفها **ابن شدّاد** (المُتوفّي عام ٦٣٢هـ/ ١٣٣٤م) **وأبو شامة** (المُتوفّي عام ٦٦٥هـ/ ١٢٦٨م) لتفوق كثيراً ما ألفه عماد الدين في الموضوع ذاته .

أجل لقد كانت التواريخ المدوَّنة بأسلوب منمَّق تعود إلى الظهور بين حين وآخر ، حتى لقد ضرب الكاتب المصري **ابن عبد الظاهر** (المتوفي عام ٦٩٢هـ/ ١٢٩٣م) مثلاً اتّبعه غيره عندما كتب تاريخه عن السلطان بيبرس نظماً . على أنه يبدو أن هذا التطوّر كان كاستخدام السجع في التاريخ الذي ألّفه الكاتب **بدر الدين بن حبيب** (المُتوفّي عام ٧٧٩هـ/ ١٣٧٧م) ، لا يدين بوجوده إلى مُؤثِّرات خارجية . لكن لا ريب في أن سيرة تيمور **لابن عربشاه** (المُتوفِّي عام ٨٥٤هـ/ ١٤٥٠م) التي استخدم السجع في كتابتها بصورة غير مُوفَّقة ، تأثَّرت بالكتابات

الفارسية المعاصرة . ومن الناحية الأخرى نجد أن التاريخ البليغ للدولة الفاطمية المُسَمَّى «بعيون الأخبار» للداعي اليمني **عماد الدين بن الحسن** (المُتوفّي عام ٨٦٢هـ/ ١٤٦٧م) غريب على السمع أشبه بترديد متأخر للطريقة الساسانية القديمة .

وواصل المماليك رعايتهم لكتابة التاريخ كما فعل الأيوبيون قبلهم ، وبقيت دمشق كما بقيت حلب إلى حدٍّ أقل مركزين للانتاج التاريخي الغزير،الذي يكشف بالرغم من ترابطه مع انتاج القاهرة عن درجة من التفرّد وخاصة في ميدان التراجم . على أنه لم تظهر مدرسة مصرية بارزة من المؤرخين قبل القرن الأخير من حكم المماليك ، وبعد أن أنجبت هذه المدرسة مجموعة عظيمة من المؤرِّخين انهارت فجأة للمرة الثانية . وتبدأ سلسلة هؤلاء المؤرِّخين بالمؤرِّخ ذي الانتاج الغزير **تقيّ الدين المقريزي** (المُتوفّي عام ٨٤٥هـ/ ١٤٤٢م)، ومنافسة **العَيْني** (المُتوفّي عام ٨٥٥هـ/ ١٤٥١م) ، وواصل التأليف تلميذ المقريزي أبو **المحاسن بن تغري بردى** (المُتوفّي ٨٧٤هـ/ ١٤٦٩م) ، ومنافسه **علي ابن داود الجوهري** (المُتوفّي عام ٩٠٠هـ/ ١٤٩٤م- ١٤٩٥م) ، **وشمس الدين السخاوي** (المُتوفّي عام ٩٠٢هـ/١٤٩٧م) ، وصاحب التآليف المتنوِّعة **جلال الدين السيوطي** المتوفّي عام (٩١١هـ/ ١٥٠٥م) ، وتلميذه **ابن إياس** (المتوفّي حوالي ٩٣٠هـ /١٥٢٤م). **ونجد احمد بن زنبل** (المتوفّي عام ٩٥١هـ/١٥٤٤م) مؤرخ الفتح العثماني الذي ظهر في الجيل التالي لأولئك المؤرخين ، ينتمي إلى موروث آخر . وعلى الرغم من أن هؤلاء المؤلِّفين يشاركون من سبقهم من المؤرِّخين السياسيين في كثير من نواحي القصور ، فإن تعاقب العالم ورجل الدولة بينهم وسّع أفق نظرتهم وأحكامهم ، فنجد أن ما كتبوه لم يكن كله تقريظاً ومديحاً . وأبرز خصائص كتاباتهم أنهم قصروها على مصر ، إلى حدٍّ أن أولئك الذين أرادوا وضع تواريخ عامة أخرجوها في أطر مصرية خالصة . على أن أبرز المؤرِّخين هو المقريزي ، ولا تعود شهرته إلى دقّته (وهي دقّة لا مطعن فيها) بقدر ما تعود إلى جلده وسعة إحاطته بالموضوعات والاهتمام الذي يبديه كذلك بنواحي التاريخ التي تتّصل أكثر ما تتّصل بالاجتماع والسكان .

وتختلف **التواريخ الأقليمية الأخرى** عن هذه المؤلّفات من حيث نطاقها أكثر من اختلافها معها من حيث المنهج أو الشخصية . فالمؤلّفات اليمنية كالتي ألّفها **ابن وهاس الخزرجي** (المُتوفّي عام ٨١٢هـ/ ١٤٠٩م) ، **وابن الديبع** (المُتوفّي عام ٩٤٤هـ/ ١٥٣٧م) تعرض مادة شديدة الشبه بالتواريخ المصرية وإن كانت في إطار أضيق . وينطبق الشيء ذاته على ما أُلّف في المغرب والأندلس من تواريخ الأقاليم والأمكنة ، وبعض المؤلّفين ـ **كعبد الواحد المراكشي** في القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) ، أو **ابن أبي زرع** في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) ـ قد يتفوّقون على مؤرّخي المغرب الآخرين من حيث موادهم أو طريقة معالجتهم . لكن واحداً فقط من هؤلاء المغاربة وهو الوزير الغرناطي **لسان الدين ابن الخطيب** يتميّز بمهارة فنية تبلغ حدّ العبقرية . وقد يضارعه في القدرة على النقد المؤرخ **ابن عذاري** ـ فيما أُرجّح ـ إن لم يتفوّق عليه ، هذا إذا حكمنا عليهما مما بقي من تصانيفهما .

وعلى الرغم من الإقبال الشديد على التاريخ السياسي ، فإن العبقرية الحقّة في التدوين التاريخي عند العرب تتجلّى في التراجم أكثر مما تتجلّى في التواريخ . وكان الجمع بين السيرة وبين الأخبار السياسية العامة والمحلية ، أمراً عاماً كما رأينا عند المؤرِّخين العرب في هذه الفترة . وبقي علينا أن نتناول كتب الأدب الكثيرة التي عمد أصحابها إلى تخصيصها لأمور غير التراجم السياسية .

ففي أثناء النصف الأول من القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) بلغت الميول إلى التخصّص ـ وكانت قد نشأت في الفترة السابقة ـ ذروتها في طائفة من مجموعات التراجم ذات أهمية خاصة . فقد ألمّ **ياقوت الرومي** (المُتوفّي عام ٦٢٦ هـ / ١٢٢٩ م) بالأدب العربي في ستة قرون في كتابه « إرشاد الأريب » . وعرض لنا ابن **القفطي المصري** (المُتوفّى عام ٦٤٦ هـ / ١٢٤٨ م) **وابن أبي أصيبعة الدمشقي** (المُتوفّي ٦٦٨ هـ / ١٢٧٥ م) في كتابي التراجم اللّذين ألّفاهما ما صُنّف في الطب والعلم خلال القرون الإسلامية الأولى كلها . واستمرّ التأليف في « تاريخ » التراجم الأقليمية بتأليف كتبه القاضي **كمال الدين بن العديم** (المُتوفّي عام ٦٦٠ هـ / ١٢٦٢ م) وهو تاريخ حلب ، وفي تأليف **ابن الخطيب** المُسمّى « الإحاطة

في أخبار غرناطة » ، وفي غيرهما من الكتب التي كانت في العادة تكملة لمؤلفات سابقة . وهناك أيضاً كتب تترجم لطبقات الفقهاء وغيرهم ، كما أن كتاب « أسد الغابة » **للمؤرخ ابن الأثير** يُمثِّل استخلاص تراجم الصحابة من الكتب القديمة المعتمدة .

وإلى جانب مثل هذه الكتب التي تعالج جوانب خاصة ، ظهر نوعان من معاجم السير الشاملة في بلاد الشام . وصاحب النوع الأول أو النوع العام: هو **ابن خِلِّكان** (المُتوفَّى عام ٦٨١ هـ / ١٢٨٢ م) الذي تستند شهرته الفائقة إلى ذوقه ودقّته . ومع هذا فإن معجم **خليل بن أيبك الصفدي** (المُتوفَّى عام ٧٦٤ هـ / ١٣٦٣ م) وهو « الوافي بالوفيات » - وقد حال حجمه دون نشره كاملاً حتى اليوم - يفوق كثيراً من حيث الإحاطة والشمول معجم ابن خلِّكان ، حتى ولو عددنا معه « فوات الوفيات » الذي جعله **ابن شاكر الكتبي** (المُتوفَّى عام ٧٦٤ هـ / ١٣٦٣ م) ذيلاً على معجم ابن خِلِّكان . وقد ذيّل المؤرخ أبو المحاسن على معجم الصفدي وأسمى كتابه: « المنهل الصافي » . ويُمثُّ النوع الثاني الجديد من معاجم السير: ظلّه على رقعة واسعة ولكن خلال فترة قصيرة . وربما كان علينا أن نربط بين هذا المنهج وبين التاريخ العام الذي وضعه **الذهبي** ، ورتّب فيه مواد السير في عقود من السنوات إلى نهاية القرن السابع ، ويمكن استخلاص السير من التاريخ وجعلها كتاباً مستقلاً . ويمكن أن نُرجع فكرة ترتيب السير في عدد من القرون إلى **البرزالي** (المتوفَّى عام ٧٣٩ هـ / ١٣٣٩ م) معاصر الذهبي . وحين ظهر كتاب « الدرر الكامنة » **لابن حجر العسقلاني** (المُتوفَّى عام ٨٥٢ هـ / ١٤٤٩ م) تقرَّرت الطريقة الجديدة التي يجمع فيها ابن حجر بين جميع البارزين من الرجال والنساء ويرتِّبهم ترتيباً هجائياً ، وتحتفظ هذه الطريقة بآخر أثر للطريقة التي تتبع الترتيب حسب الوفيات ، وهو أن المترجم يُدْرَجُ في القرن الذي شهد وفاته . أما المعجم المشابه لهذا عن رجال القرن التاسع فقد صنفه تلميذ لابن حجر وهو **السخاوي** الذي ذُكر آنفاً (والمُتوفَّى عام ٩٠٢ هـ / ١٤٩٧ م) بعنوان « الضوء اللامع » ، وأتمت الأجيال المقبلة هذه السلسلة حتى القرن الثاني عشر .

○ التدوين بالفارسية :

إن الطرائق المختلفة في تدوين التاريخ بالفارسية منذ القرن السابع إلى القرن

العاشر ، تشترك في أنها كلها قامت على أساس من أسس البناء التقليدي للتاريخ الإسلامي العام . لكن المصنَّفات الفارسية لا تكتسب من الأهمية واستقلال الشخصية إلا بمقدار ما تتفرّد به . وتلك التواريخ العامة العديدة التي دُوِّنت في فارس أو الهند ـ وهي تقتصر على تلخيص المراجع السابقة مع مواد إضافية تعالج الأحداث حتى زمن التدوين ـ تلك التواريخ تقوم كالتواريخ العربية على التقليد وتحتل مكانة ثانوية ، بل تكشف في الغالب عن ضعف أكبر من ضعف التواريخ العربية في باب النقد . ولمثل هذه الكتب ، ككتاب ألّفه **منهاج الدين الجوزجاني** (المُتوفّي بعد ٦٦٤ هـ / ١٢٦٥ م) قيمة لا بأس بها من حيث أنها تواريخ محلية ، ولكنها ذات أهمية ضئيلة من زاوية التدوين التاريخي . وعلى هذا فإننا سنتناول بالدرجة الأولى نتاج مختلف « المذاهب » التي ازدهرت من وقت لآخر في مختلف أنحاء فارس والهند والتي أوجدت أدباً تاريخياً متميِّزاً .

كان ظهور إمبراطورية المغول في غربي آسيا حافزاً لمثل هذه السلسلة المتميِّزة من المؤلَّفات التي استهلّها **علاء الدين عطا ملك الجويني** (المُتوفّي عام ٦٨١ هـ / ١٢٨٣ م) بتاريخ أصيل منقطع الصلة بما قبله . على أن تاريخه ذاته ينبغي أن يُردَّ إلى ذلك النوع من « تاريخ الكُتّاب » الذي سبق وصفه . ويبدأ « المذهب » المغولي الحقيقي « بالجامع » المشهور للوزير **فضل الله رشيد الدين طبيب** (المُتوفّي عام ٧١٨ هـ / ١٣١٨ م) . وكان هذا المذهب نتيجة مباشرة لإسلام الإيلخانيين . وقد وضع رشيد الدين مؤلفه جزءاً بعد جزء بالفارسية والعربية . والجزء الأول تاريخ للأسر الحاكمة اعتمد في الأكثر عند كتابته على تواريخ المغول ثم ذيّله بتاريخ الجايتو ، ويتفق الجزء الثاني مع الفرع الموسوعي من تدوين التاريخ العربي الذي أُهمل منذ زمن طويل في أنه يشمل كذلك على أخبار من تاريخ الهند والصين وأوروبا ويختلف عن سابقيه في أنه يستمدّ موادّه من رواة معاصرين ولكنه يشبهها من حيث أن مفهومه يفضل أخباره ـ هذا مع أننا يجب ألا نُقَلِّل حتى من شأن هذه الأخبار . أضف إلى هذا أن الكتاب يتميَّز بسلاسة أسلوبه النثري وعنايته بالتفصيلات والدقّة أكثر من عنايته بالذوق الفني . وسواء أكان الفضل فيه يعود إلى رشيد الدين أو عبد الله بن علي القاشاني ، فذاك أمر ليست له بالنسبة لموضوعنا أهمية تذكر . والمهم هو أنه بالرغم من شهرته

الواسعة فقد وقف تداوله مرة واحدة ، وعلى الرغم من أن جميع أتباع هذا المذهب من الكُتّاب كانوا من تلامذة رشيد الدين فقد نبذوا أسلوبه نبذاً كلياً ، باستثناء اثنين اختصروه وهما : **بناكتي** (المُتوفَّي عام ٧٣٠ هـ / ١٣٢٩ ـ ١٣٣٠ م) وحمد **اللّه مستوفي القزويني** (المُتوفَّي بعد ٧٥٠ هـ / ١٣٤٩ م) . والواقع أن غالبيتهم بما فيهم القزويني حاولوا بدلاً من ذلك أن يبزّوا الفردوسي بتأليف تواريخ ملحمية طويلة في نفس الوزن الشعري الذي كان قد استخدمه . والمُصنَّف النثري الآخر الوحيد البارز ـ وهو التاريخ المسرف في التنميق الذي كتبه **عبد الله ابن فضل الله المعروف بوصاف** (المتوفي بعد ٧١٢ هـ / ١٣١٢ م) ، عاد إلى الطراز القديم من « التاريخ الرسمي » وصار كذلك كتاباً معتمداً قُدِّر له أن يدفع بالأجيال المقبلة من مؤرِّخي الفرس إلى بذل جهود ضائعة في إضفاء ثوب من البلاغة على كتاباتهم .

وتعثّر التاريخ خلال الفترة الواقعة بين اختفاء المذهب المغولي وظهور تيمور الذي صحب معه عدداً من الكُتّاب لتصنيف تاريخ لحروبه ، وجعلهم يقرأون له ما صنّفوه . وهكذا فقد خلد حكمه تاريخ شعري بالتركية (تاريخ خاني) . وتاريخ بالفارسية وضعه نظام الدين شامي الذي أُمر صراحة بأن « يتحاشى العبارات الطنّانة والبلاغة » ، ومع هذا فقد أهمل الناس كتابه « ظفرنامة » . وتداولوا بدلاً منه كتاباً يحمل اسماً مشابهاً وأكثر تنميقاً منه ألّفه **شرف الدين على يزدي** (المُتوفَّي عام ٨٥٨ هـ / ١٤٥٤ م) ، واشتهر هذا الكتاب منذ ذلك الحين من حيث أنه نموذج للتأنّق . على أن هذه التصانيف التاريخية بلغت ذروتها في ظل خلفاء تيمور ، وبخاصة « مدرسة هراة » التي أحيت تحت رعايتهم طريقة رشيد الدين . وعهد شاه رخ نفسه إلى **حافظ إبرو** (المُتوفَّي عام ٨٣٣ هـ / ١٤٣٠ م) بأن يُذَيِّل « جامع التواريخ » وأن يعيد تحريره . وصنّف هذا المؤرخ نفسه لباي سنقر ابن شاه رخ تاريخاً عاماً آخر ليس له إلّا حظّ قليل من الأصالة ، ولكن أسلوبه سهل رصين . ونلمح الرصانة ذاتها في « مجمل » **فصيح الخوافي** (الذي كُتب حوالي عام ٨٤٥ هـ / ١٤٤١ م) ، وربما أيضاً في « تاريخ الأولوس الأربعة » الذي ألّفه السلطان **ألغ بك** (المُتوفَّي عام ٨٥٣ هـ / ١٤٤٩ م) ـ هذا السلطان الذي كان واسع الإحاطة متفنّناً في علوم كثيرة . إلا أن كتابة التاريخ لم تبق بمنأى عن الأسلوب البديعي المنمّق الذي اتّبعه كتّاب

معاصرون مثل حسين كاشفي ، فقد حذا حذوهم عامة كتّاب العهد التيموري ، وأوغل المتأخِّرون من المنتمين إلى مدرسة هراة أكثر من أي وقت مضى في استخدام العبارات الطنّانة ذات البيان الخطابي . أما الأسلوب ذو الرصانة النسبية الذي اتّبعه **عبد الرزاق سمرقندي** (المُتوفَّي عام ٨٨٧ هـ / ١٤٨٢ م) فلم يستطع أن ينافس لدى الجمهور الأسلوب المنمّق في « روضة الصفا » **لمير خواند** (المُتوفَّي عام ٩٠٣ هـ / ١٤٩٨ م) ، وهو الذي نقل حفيده **خواند أمير** (المُتوفَّي عام ٩٤٢ هـ / ١٥٣٥ ـ ١٥٣٦ م) طريقة هراة في هذا الشكل المتأخِّر إلى الهند حيث وجدت تربة ملائمة كالتربة الأولى .

سبق أن نوّهنا ببدايات التأليف التاريخي الفارسي في الهند ، تلك التي ظهرت على أثر الفتح الغوري وقيام سلطنة دلهي . ويرتبط الاتّجاه الرئيسي في تصنيف الحوليات الهندية ـ الفارسية بتلك البدايات . فبعد « تاج المآثر » **لحسن نظامي** (حوالي ٦١٤ هـ / ١٢١٧ م) كان المصنَّف الرئيسي الذي ظهر هو ذيل تاريخ الجوزجاني **لضياء الدين برني** (المُتوفَّي بعد ٧٥٨ هـ / ١٣٥٧ م) ، ولم يظهر مع هذا الذيل سوى عدد قليل من تواريخ السير ، مُنَمَّقة تقريظية الصيغة . على أن هناك من الدلائل ما يشير إلى وجود طريقة محلية أصيلة تعود إلى عهد الفتح العربي في أوائل القرن الثامن ، وربما كانت هذه الطريقة هي أساس القصة التاريخية التي ذاعت في القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) باسم « جاج نامه » .

أما في الكجرات والجنوب ، فيبدو أن التدوين التاريخي يرتبط على الأحرى بتدوين التاريخ في فاس .

وفي أثناء هذه الفترة كلها كانت الطريقة الفارسية في الكتابة هي الطريقة المسيطرة في ديار العثمانيين والأتراك . ولم تكن المصنَّفات النثرية والملاحم الشعرية التي تدور حول سلاجقة الروم (مثل ابن بيبي) تتميز بشيء هام من الزاوية الأدبية ، ولكنها كانت هامة من حيث أنها اتُّخذت نماذج للتدوين التاريخي الناشىء عند الأتراك . ولم تختف الأساليب السهلة تمام الاختفاء ، إلا أن الاقبال على الأسلوب المُنمّق كان أشد . وبلغ هذا الأسلوب ذروته في كتاب نثري الأسلوب يغلب عليه

التكلّف وفخامة العبارة اسمه « هشت بهشت » ألفه **إدريس ابن علي البدليسي** (المُتوفَّي عام **٩٢٦** هـ / **١٥٢٠** م) بطلب من بايزيد الثاني .

غير أن من السطحية أن يُسوِّي المرء في التقدير بين التكلّف والتفاهة ، ولذا نرى أن تاريخ البدليسي شأنه شأن كثير من الصور الإنشائية المنمّقة (كتاريخ وصاف مثلاً) يخفي تحت ظاهره اللفظي المنمّق تاريخاً رصيناً ذا قيمة عظيمة .

ومن أبرز الفروق بين تدوين التاريخ العربي وبين تدوين التاريخ الفارسي أن المؤلفات الفارسية في هذا المضمار تفتقر ـ نسبياً ـ إلى التراجم التاريخية . لكن الفرس بالطبع أنتجوا عدداً وفيراً من السير الأدبية ، كما صنّفوا عدداً من التواريخ العامة التي تشتمل على أخبار الوفيات حسب الطريقة المألوفة ، أو على أقسام لا تتناول إلا أشخاصاً بارزين وبخاصة الوزراء والشعراء والكتاب . ويأتي بعد هذه في المرتبة تراجم أفراد من الأولياء والصوفية ، وبخاصة سيرة الشيخ صفي الدين التي ألّفها **توكل بن بزاز** عام **٧٥٠** هـ / **١٣٤٩** م ، وتراجم طوائف عامة أو خاصة (كما فعل العطار ، وجامي ، ومولوي) . وقام كاتبان من « مدرسة هراة » بتصنيف كتابين في تراجم الوزراء : وهما « أثر الوزراء » الذي كتبه **سيف الدين فضلي** عام **٨٨٣** هـ / **١٤٧٨** م ، و« دستور الوزراء » الذي وضعه **خواندمير** عام **٩١٥** هـ / **١٥٠٩** م . إلا أنه لم تظهر بالفارسية قبل الفترة التالية مؤلّفات يمكن مقارنتها بمعاجم السير التي كان يجري تصنيفها إذ ذاك بالعربية . ومن الواضح أن سبب هذا هو الارتباط الوثيق بين دراسات السيرة والدراسات الدينية ، فإذا تذكّرنا أن العربية بقيت إلى الفترة الصفوية حتى في إيران والهند هي لغة الدين والعلم ، وإن الفارسية وحدها استُخدمت في نظم الشعر وكتابة الرسائل وتصنيف تواريخ قصيرة للحكام ، فإننا نستطيع أن نُعلِّل افتقار الفارسية إلى معاجم السير . لكننا لا نستطيع أن نُعلِّل بهذه السهولة لماذا لم توضع حتى بالعربية مصنَّفات في التراجم تتصل بالمناطق التركية والفارسية .

● من القرن العاشر إلى القرن الثالث عشر :

شهد الربع الأول من القرن العاشر (الخامس عشر الميلادي) إعادة توزيع للقوى السياسية كادت تشمل العالم الإسلامي من أقصاه إلى أقصاه . فمدّ الأتراك العثمانيون سلطانهم على غربي آسيا وشمالي أفريقية حتى تخوم مراكش ، وأنشأ الصفويون دولة شيعية منفصلة في إيران ، وأقام الشيبانيون دولاً أزبكية في وسط آسيا ، وتأسست دولة المغل في الهند،وحملت أسرة شريفية جديدة في مراكش لواء الجهاد لتصد عدوان الأسبانيين والبرتغاليين ، واكتسبت بلاد الزنوج على النيجر تنظيماً ذا طابع إسلامي واضح في ظل آل سنغوي .وكان لا بدَّ من أن تصحب هذه الحركات تكتّلات واتّجاهات ثقافية أخرى تركت طابعها في جميع أشكال الأدب وبخاصة في التاريخ . وكان تدوين التاريخ بالعربية أشدّ ما يكون تأثّراً ومعاناة لهذه التطوّرات ، غير أن تدوين التاريخ بالفارسية عانى كذلك من عزلة فارس بسبب تشيّعها . وظهر حينئذ من الناحية الأخرى تأليف تاريخي قوي جديد بالتركية سار إلى حدٍّ ما على أسس أصيلة رغم صلته بما قبله .

وخضعت الولايات العربية الوسطى للحكم العثماني ، فأدى ذلك الى انهيار التدوين التاريخي العربية انهياراً تاماً ، ذلك لأن الحكم العثماني انتزع منه الحوافز المحلية التي كانت حتى ذلك الوقت تحمل على الاشتغال به . وكلّ النتاج التاريخي بمصر والشام والعراق والجزيرة العربية حتى مستهلّ القرن الثالث عشر (التاسع عشر الميلادي) إنما يتمثّل في : بضعة مؤلّفات عامة ضحلة (للبكري والديار بكري والجنابي) ، وفي بعض التواريخ المحلية أو تاريخ السير المتفاوتة . وعندمستهلّ القرن المذكور بلغ التأليف التاريخي على الطريقة العربية ذات القيم القديمة نهايته على يد مُؤرِّخَيْن قديرين وهما : **عبد الرحمن الجبرتي** (المُتوفّي ١٢٣٧هـ / ١٨٢٢ م) في مصر ، و**حيدر أحمد الشهابي** (المُتوفّي ١٢٥١ هـ / ١٨٣٥ م) في لبنان . واستمرّ التأليف التاريخي في وسط بلاد العرب وشرقها وغربها حتى نهاية القرن . وكان آخر مؤرخ بارز أنجبه المغرب : هو **الناصري السلاوي** (المُتوفّي ١٣١٥ هـ / ١٨٩٧ م) . وقد ظهر الناصري بعد عدد من صغار المؤرخين (كالوفراني والزياني) . ولم يلمع من هؤلاء سوى **المَقرِّي التلمساني**

(المُتوفَّي عام ١٠٤١ هـ / ١٦٣٢ م) الذي جاء كتابه (نفح الطيب) في تاريخ الأندلس وسيرة ابن الخطيب خير خاتمة لأمجاد الأندلس في التأليف التاريخي .

واضمحلّت الطريقة العربية في التأليف التاريخي في البلاد العربية نفسها ، إلا أنها انتعشت إلى حدٍّ ما في تركيا . وذلك يشمل التاريخ العام الذي صنَّفه **منجم باشي** (المُتوفَّي عام ١١١٣ هـ / ١٧٠٢ م) . وانتشرت تلك الطريقة في عدد من مناطق الأطراف الإسلامية التي اعتنقت الإسلام حديثاً وبخاصة غربي إفريقية . ففي تلك المناطق وُضع عدد من التواريخ المحلية ، كان من أهمها تاريخ آل سنغوى **لعبد الرحمن السعدي** (المُتوفَّى بعد ١٠٦٦ هـ / ١٦٥٦ م) ، وتواريخ **ماي إدريس صاحب بورنو** (الذي حكم ٩١٠ ـ ٩٣٢ هـ / ١٥٠٤ ـ ١٥٢٦ م) ، وقد ألّفها الإمام أحمد . أما من شرقي أفريقية فقد وصلنا تاريخ مبكر لكلوة ، وتاريخ لحروب أحمد كران في الحشبة ألّفه **شهاب الدين عرب فقيه** حوالي عام ٩٥٠ هـ / ١٤٥٣ م ، هذا إلى تواريخ أخرى متأخِّرة تفرّعت من ذينك التاريخين وكتبها إباضيون من عمان . وأدّت علاقات الجزيرة العربية الوثيقة بساحل الهند الغربي إلى اتّخاذ اللغة العربية هناك وبخاصة في الجنوب لغة رسمية ، وعلى هذا فلا ندهش إذا رأينا تاريخاً بالعربية للحروب البرتغالية كتبه **زين الدين المعبري** (المُتوفَّي عام ٩٨٧ هـ / ١٥٧٩ م) . على أننا نجد في الشمال من هذا الساحل أن العربية أخذت تنافس الفارسية ، ولم يصلنا إلا تاريخ واحد واسع بعض الشيء كتبه بالعربية **محمد بن عمر الغخاني الكجراتي** (المُتوفَّي بعد عام ١٠١٤ هـ / ١٦٠٥ م) الذي استمدّ كثيراً من مادته من مؤلفات فارسية . ولم يُكتب بالعربية في فارس نفسها إلا تاريخ موجز واحد أو اثنان .

ولما كانت طريقة التراجم أقلّ اعتماداً على التغيّرات السياسية ، على عكس الطريقة التاريخية ، فإنها احتفظت بحيويتها وبخاصة في الشام . فواصل علماء الشام تصنيف المعاجم في سير أعلام كلٍّ من القرون : العاشر والحادي عشر والثاني عشر ـ (كمعاجم البوريني والمحبي والمرادي) ، كما أن هناك مؤلفات قصرت على تراجم علماء بلد أو إقليم . وازدهر في مصر والشام ، إلى جانب تلك المؤلَّفات ، نوع من السِيَر المنمَّقة المعقدة كُتب بأسلوب مسجوع ، وبينه وبين هذه المؤلَّفات السابقة ما بين

التاريخ المكتوب بالنثر المسجوع والتاريخ المكتوب بالأسلوب السهل من صلات . وأبرز ممثل لهذه المدرسة هو **شهاب الدين الخفاجي المصري** (المُتوفَّي عام ١٠٦٩ هـ / ١٦٥٩ م) . ويمكننا أن نحكم على ذيوع كتابه من قيام **علي خان بن معصوم** بتأليف تكملة له في الهند عام ١٠٨٢ هـ / ١٦٧١ م ، يقتبس منها **المحبّي** (المتوفي عام ١١١١ هـ / ١٦٩٩ م) الذي وضع تكملة أخرى له .

وصُنِّفَت بالعربية كتب سِيَر هامة حتى في المناطق التركية والفارسية . وكتاب « الشقائق النعمانية » لقاضي استانبول **أحمد بن مصطفى طاشكبري زاده** (المُتوفَّي عام ٩٦٨ هـ / ١٥٦١ م) مرجع أساسي لتاريخ الإسلام في تركيا ، وقد وضع له من بعد ذيلان بالعربية والتركية . وتتمثّل العلاقات التي قامت بين جماعات الشيعة العرب والشيعة بفارس والهند في عدة معاجم شيعية لم يكن مؤلفوها من العرب وحدهم (مثل : **الحرّ العاملي**) ، بل كان من المؤلفين الفرس : **محمد باقر موسوي** (**خوانساري**) ، ومن الهنود : **سيد إعجاز حسين القنتوري** (المُتوفَّي عام ١٢٨٦ هـ / ١٨٦٩ م) وهو معاصر لمحمد باقر . وفي الهند صُنِّفت كذلك عدّة مؤلَّفات في سير أهل السنّة .

واستمرّ المغاربة يحتذون الطريقة العربية في التراجم (مثلاً : **الوافراني**) . ومن المغرب انتشرت إلى السودان الغربي ، فتميّز فيها **أحمد بابا التمبكتي** (المُتوفَّي عام ١٠٣٦ هـ / ١٦٢٧ م) . وفي السودان الشرقي كذلك قام العالم الورع **محمد ودّ ضيف الله** (المُتوفَّي عام ١٢٢٤ هـ / ١٨٠٩ - ١٨١٠ م) بتخليد أهل العلم والصلاح بمملكة الفونج في كتابه : « الطبقات في خصوص الأولياء والصالحين والعلماء والشعراء في السودان »[1].

---

(١) هاملتون جب : دراسات في حضارة الإسلام - ترجمة : إحسان عباس ، محمد نجم ، محمود زايد - دار العلم للملايين : بيروت ١٩٦٤م - ص ١٤٣ - ١٨٠ .

H.A.R. Gibb : Studies on the Civilization of Islam .

المصادر

قائمة المراجع
التي وردت الإشارة إليها في حواشي الكتاب

● ابن أبي بكر (محمد بن يحيى) :

التمهيد والبيان في مقتل الشهيد عثمان : بيروت .

● أحمد (محمد سعيد) :

« المستشرقون والأحاديث » ، مقال بمجلة لواء الإسلام ع ٩ س ٣ : القاهرة، جمادى الأولى ١٣٦٩هـ .

● أحمد (نفيس) Nafis Ahmad

The Muslim Contribution to Geography, Karachi ـ وقد ترجمه إلى العربية محمد فتحي عثمان بعنوان : جهود المسلمين في الجغرافيا ، ط ١ دار القلم بالقاهرة ، وعنوان ط ٢ : الفكر الجغرافي في التراث الإسلامي : دار القلم بالكويت .

● أدهم (علي) :

ـ من مؤرخي الإسلام ، مكتبة نهضة مصر : القاهرة .

ـ « روسيا والغرب » ، مقال بمجلة « المجلة » ع ١٨ : القاهرة يونية ١٩٥٨ .

ـ « برتراند رسل وموقفه من التاريخ وفلسفته » ، مقال بمجلة « المجلة » ع ٢٧ : القاهرة مارس ١٩٥٩ .

ـ « التفسير الجمالي للتاريخ » ، مقال بمجلة « المجلة » ع ١٩ : القاهرة يوليه ١٩٥٨ .

● **إدكون** (هـ . ج) :

دراسة التاريخ وعلاقتها بالمواد الاجتماعية ، مجموعة بحوث منشورة بإشراف إدكون الترجمة العربية ، دار العلم للملايين : بيروت ١٩٦٣ .

● **الأسد** (ناصر الدين) :

مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية ، دار المعارف : القاهرة ١٩٦٢ .

● **اسكندر** (توفيق) :

دور الوثائق التاريخية : مقال بمجلة «المجلة» ع ٢١ : القاهرة سبتمبر ١٩٥٨ .

● **الاصطخري** : (أبو إسحاق إبراهيم بن محمد) :

المسالك والممالك ، تحقيق محمد جابر الحسيني ، سلسلة « تراثنا » نشر وزارة الثقافة مع دار القلم : القاهرة ١٩٦٠ .

● **أمين** (أحمد) :

فجر الإسلام ، ضحى الإسلام ، لجنة التأليف والترجمة والنشر : القاهرة .

● **إنجلز** Fredrich Engels :

التفسير الاشتراكي للتاريخ : مختارات نقلها للعربية راشد البراوي ، مكتبة النهضة العربية ١٩٦٩ .

● **باركر** Ernst Barker :

« الحروب الصليبية » : فصل في كتاب « تراث الإسلام » The Legacy of Islam بإشراف توماس أرنولد وألفرد جيوم المنشور بالعربية بعنوان « تراث الإسلام » وقد ترجم الفصل المشار إليه أحمد عيسى ، لجنة الجامعيين لنشر العلم : القاهرة .

● **باستيد** Roger Bastide :

مبادىء علم الاجتماع الديني ، ترجمة محمد محمود قاسم ، مكتبة الأنجلو المصرية : القاهرة .

● **باور** Eileen Power :

Medieval People, a Pelican Book: London

● **بتلر** A. Butler :
The Arab Conquest of Egypt ـ الترجمة العربية بعنوان « فتح العرب لمصر » لمحمد فريد أبي حديد ، لجنة التأليف والترجمة والنشر : القاهرة ١٩٤٠ .

● **بدر** (جمال مرسي) :
ـ البيروني ومكانته في تاريخ العلم ، مقال بمجلة « المجلة » ع ٢٣ : القاهرة نوفمبر ١٩٥٨ .

● **بدوي** (عبد الرحمن) :
ـ اشبنجلر ، مكتبة النهضة المصرية : القاهرة ١٩٤٥ .
ـ « لويس ماسينيون » ، مقال بمجلة « المجلة » ع ٧١ : القاهرة ديسمبر ١٩٦٢ .

● **البراوي** (راشد) :
(مع **نظمي عبد الحميد** : النظام الاشتراكي ، مكتبة النهضة المصرية : القاهرة ١٩٤٤ .

● **البلاذري** :
فتوح البلدان ، مراجعة رضوان محمد رضوان ، القاهرة .

● **بليخانوف** :
دور الفرد في التاريخ ، ترجمة إحسان سركيس ، بيروت .

● بوبر Karl Pauper :
عقم المذهب التاريخي ، ترجمة عبد الحميد صبرة ، الإسكندرية .

● **بوتول** Gaston Borhold :
ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية، ترجمة عادل زعيتر ، دار إحياء الكتب العربية (عيسى الحلبي) : القاهرة ١٩٥٥ .

● **دي بور** : De Boer :
تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر : القاهرة ١٩٣٨ .

● **بولجاكوف** (بافيل) :
ـ « إيجناتي كراتشكوفسكي » ، مقال بمجلة « المجلة » ع ١٨ : القاهرة يونيه ١٩٥٨ .

● **بيومي** (السباعي) :
تاريخ الأدب العربي ، القاهرة .
● **توينبي** Arnold Toynbee :
- مختصر دراسة التاريخ ، ترجمة فؤاد شبل ، لجنة التأليف والترجمة والنشر : القاهرة ١٩٦٠ - ١٩٦٤ .
- الحضارة في الميزان - ترجمة محمد بدران ، القاهرة .
● **ابن تيمية** (تقي الدين أحمد بن عبد الحليم) :
- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، مراجعة أحمد عطية ، دار الكتاب العربي : القاهرة .
- منهاج السنّة ، تحقيق محمد رشاد سالم ، القاهرة .
● **جاد المولى** (محمد أحمد) :
إنصاف عثمان ، دار المعارف : القاهرة .
● **جب** H. A. R. Gibb :
Studies onthe Civilisation of Islam ، الترجمة العربية بعنوان « دراسات في حضارة الإسلام » لإحسان عباس ومحمد نجم ومحمود زايد ، دار العلم للملايين : بيروت .
● **جاردنر** E. A. Gardner :
علم الآثار ، ترجمة محمود حمزة وزكي محمد حسن ، لجنة التأليف والترجمة والنشر : القاهرة ١٩٣٨ .
● **جرونيباوم** G. Grunebaum :
Medieval Islam - الترجمة العربية بعنوان « حضارة الإسلام » لعبد العزيز توفيق جاويد ، القاهرة .
● **جونسون** Henry Johnson :
تدريس التاريخ ، ترجمة أبو الفتوح رضوان ، مكتبة النهضة العربية : القاهرة ١٩٦٥ .
● **حتي** Philip Hitti :
History of Arabs - الترجمة العربية بعنوان «تاريخ العرب» لمحمد مبروك نافع ، القاهرة .

● حداد (جورج) :
فتح العرب للشام ، مطبعة المقتطف : القاهرة .
● ابن حزم : (أبو محمد عليّ) :
ـ الإحكام في أصول الأحكام ، مراجعة أحمد محمد شاكر ، القاهرة .
ـ المُحَلّى ، مراجعة أحمد محمد شاكر ، المطبعة المنيرية : القاهرة .
ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل .
● حسن (حسن ابراهيم) :
ـ تاريخ الإسلام جـ ١ ـ ٤ ، مكتبة النهضة المصرية : القاهرة .
ـ الفصل الخاص بمصر الإسلامية ضمن كتاب « المجمل في التاريخ المصري » ، كلية الآداب بجامعة القاهرة ١٩٤٢ .
ـ (بالاشتراك مع علي ابراهيم حسن) : النظم الإسلامية ، مكتبة النهضة المصرية : القاهرة ١٩٣٩ .
● حسن (زكي محمد) :
ـ « مصادر مهملة في التاريخ الإسلامي » ضمن كتاب « في مصر الإسلامية » ، دار المقتطف : القاهرة .
● حسن (علي إبراهيم) :
استخدام المصادر وطرق البحث في التاريخ المصري الوسيط ، مكتبة النهضة المصرية : القاهرة ١٩٤٩ .
● حسن (محمد عبد الغني) :
ـ معرض الأدب والتاريخ الإسلامي ، مكتبة الآداب : القاهرة ١٩٤٧ .
ـ التراجم والسير (ضمن سلسلة فنون الأدب العربي) ، دار المعارف : القاهرة ١٩٥٥ .
ـ علم التاريخ عند العرب ، مؤسسة المطبوعات الحديثة : القاهرة ١٩٦١ .
ـ ابن خلدون ، مقال بمجلة « المجلة » ع ٥٣ : القاهرة مايو ١٩٦١ .
● حسين (طه) :
ـ في الشعر الجاهلي ، دار المعارف : القاهرة .

ـ الشيخان ، دار المعارف : القاهرة .
ـ الفتنة الكبرى : عثمان ، دار المعارف : القاهرة ١٩٦٢ .
ـ عليّ وبنوه ، دار المعارف : القاهرة ١٩٦٢ .
ـ فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، رسالة بالفرنسية مقدمة لنيل درجة الدكتوراه من جامعة السوربون ، ترجمة محمد عبد الله عنان ، القاهرة .
ـ (مع أحمد أمين ، عبد الوهاب عزّام) : التوجيه الأدبي ، لجنة التأليف والترجمة والنشر : القاهرة ١٩٤٣ .
ـ حديث مع فؤاد دوارة ضمن كتابه « عشرة أدباء يتحدثون » ، كتاب الهلال : القاهرة .

● **حسين** (محمد الصادق) :
البيت السبكي ، دار الكاتب المصري : القاهرة ١٩٤٧ .

● **الحصري** (ساطع) :
دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، مكتبتا الخانجي بالقاهرة والمثنى ببغداد ١٩٦١ .

● **الحوت** (محمود سليم) :
في طريق الميثولوجيا عند العرب ، بيروت .

● **الخطيب** (محب الدين) :
ـ تقديم كتاب أبي بكر بن العربي « العواصم من القواصم » بتحقيقه وتعليقه ، المطبعة السلفية : القاهرة ١٩٥٠ .
ـ المراجع الأولى من تاريخنا : تاريخ الأمم والملوك لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري ، مقال بمجلة الأزهر م ٢٤ ع ٢ : القاهرة صفر ١٣٧٢هـ .
ـ المقال الافتتاحي بمجلة « الأزهر » : القاهرة رجب ١٣٧٣هـ ـ مارس ١٩٥٤م .

● **الخطيب** (محمد عجّاج) :
ـ السنّة قبل عصر التدوين ، القاهرة .
ـ المدخل إلى علوم الحديث ، دمشق .

● **خلاّف** (عبد الوهاب) :
ـ علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع الإسلامي ، القاهرة .
ـ السياسة الشرعية ، المطبعة السلفية ، القاهرة .
ـ « الإسلام أساس صالح للتشريع الحديث » : بحث قدّم إلى مؤتمر رابطة الاصلاح الاجتماعي بالقاهرة لدراسة « الإسلام والإصلاح الاجتماعي » ونشر مع البحوث الأخرى المقدّمة للمؤتمر بمجلة وزارة الشؤون الاجتماعية : القاهرة ـ وانظر الفصل الأخير من كتاب المؤلف : مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه ، دار القلم : الكويت .
● **ابن خلدون** (عبد الرحمن) :
المقدمة ـ تحقيق وتقديم علي عبد الواحد وافي ـ لجنة البيان العربي : القاهرة .
● **ابن خلّكان** :
وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، القاهرة .
● **خوري** (منح) :
التاريخ الحضاري عند توينبي ، بيروت ١٩٦١ .
● **دراز** (محمد عبد الله) :
الدين : بحوث مُمَهِّدة لدراسة تاريخ الأديان ، القاهرة **١٩٥٢** .
● **الدهلوي** (شاه عبد العزيز غلام حكيم) :
مختصر التحفة الاثني عشرية ، ترجمة غلام محمد بن حميد الدين بن عمر الأسلمي ، اختصار وتهذيب محمود شكري الألوسي ، تقديم وتعليق محب الدين الخطيب ، المطبعة السلفية : القاهرة .
● **الدوري** (عبد العزيز) :
ـ بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب ، المطبعة الكاثوليكية : بيروت ١٩٦٠ .
ـ مقدمة في تاريخ صدر الإسلام ، بيروت .
ـ النظم الإسلامية ، بغداد ١٩٥٠ .
● **ديورانت** W. Diurant :
قصة الحضارة ، ترجمة محمد بدران وزكي نجيب محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر : القاهرة .

● **رزيق** (قسطنطين) :
نحن والتاريخ ، دار العلم للملايين : بيروت ١٩٥٩ .
● **روزنتال** Franz Rosenthal :
ـ A History of The Muslim Historiography ـ الترجمة العربية بعنوان « علم التاريخ عند المسلمين » لصالح العلي ، مكتبة المثنّى : بغداد ١٩٦٣ .
ـ « ابن خلدون رائد علم النفس الحديث » ، مقال بمجلة « المجلة » ع ٢٠ : القاهرة أغسطس ١٩٥٨ .
● **الريّس** (محمد ضياء الدين) :
ـ النظريات السياسية الاسلامية ، ط ١ ، القاهرة ١٩٥٢ .
● **زكي** (عبد الرحمن) :
ـ من تراث جغرافي العرب ، مقال بمجلة « المجلة » ع٢٣ : القاهرة نوفمبر ١٩٥٨ .
● **أبو زيد** (حكمت) :
التاريخ : تعليمه وتعلّمه ، مكتبة الأنجلو المصرية : القاهرة ١٩٦١ .
● **زيادة** (محمد مصطفى) :
ـ المؤرخون في مصر في القرن الخامس عشر الميلادي / التاسع الهجري ، القاهرة .
ـ « التاريخ في الشرق الأوسط » ، مقال بمجلة « رسالة الإسلام » ، القاهرة : رمضان ١٣٦٩ هـ ـ يوليو ١٩٥٠ م .
● **السباعي** (مصطفى) :
السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي ، القاهرة .
● **ستامب** (ل . ددلي) .
الآراء الحديثة في علم الجغرافيا ، ترجمة أحمد محمد العدوي ، دار التأليف والترجمة والنشر القاهرة .
● **السخاوي** (بدر الدين) :
الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ التاريخ .
● **سعداوي** (نظير) :
البريد في الدولة الإسلامية ، مكتبة النهضة المصرية : القاهرة .

● **السيوطي** (جلال الدين) :
الشماريخ في علم التاريخ .
● **شاتليه** A. L. Chatelier :
الغارة على العالم الإسلامي ، ترجمة مساعد اليافي ومحب الدين الخطيب : مجموعة مقالات نشرت بصحيفة المؤيد ١٣٣٠هـ وبمجلة الفتح ١٣٤٩ ـ ١٣٥٠هـ ثم جمعت في كتاب بالعنوان سالف الذكر ، المطبعة السلفية : القاهرة .
● **شبل** (فؤاد) :
ـ « فلسفة التاريخ عند توينبي » ، مقال بمجلة « المجلة » ع ٥٨ : نوفمبر ١٩٦١ .
ـ « التحدّي والاستجابة في دراسة توينبي » ، مقال بمجلة « الفكر المعاصر » ع ١ : مارس ١٩٦٥ .
● **شبولر** Brethold Spuller :
« كارل بروكلمان » ، مقال بمجلة « المجلة » ع ١٣ : القاهرة يناير ١٩٥٨ .
● **شرباتوف** Sherbatov :
«الدراسات العربية في الاتحاد السوفيتي»، مقال بمجلة «المجلة» ع ٤٨ : القاهرة ديسمبر ١٩٦٠ .
● **ضيف** (محمد شوقي) :
الرحلات (ضمن سلسلة فنون الأدب العربي) ، دار المعارف : القاهرة ١٩٥٦ .
● **الطبري** (أبو جعفر محمد بن جرير) :
تاريخ الأمم والملوك ، المطبعة الحسينية : القاهرة .
● **الطويل** (توفيق) :
قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، الاسكندرية .
● **العبّادي** (عبد الحميد) :
فصل « إلمامة بالتاريخ عند العرب » مضاف إلى الترجمة العربية التي قام بها المؤلّف لكتاب هرنشو : علم التاريخ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر : القاهرة ١٩٣٧ .
● **عبد القادر** (محمد الخير) :
تاريخنا في ضوء الإسلام ـ القاهرة .

● **عبد اللطيف** (عبد الوهاب) :
المختصر في رجال الأثر ، القاهرة .
● **عبد الوهاب** (لطفي) :
« التاريخ والمجتمع والفرد » ، مقال بمجلة « المجلة » ع ٢٣ : القاهرة نوفمبر ١٩٥٨ .
● **عثمان** (حسن) :
ـ منهج البحث التاريخي ، دار المعارف : القاهرة ١٩٦٥ .
ـ مذكرات في تاريخ الدولة العثمانية (وتشتمل على محاضراته بكلية الآداب في جامعة القاهرة ١٩٤٦ ـ ١٩٤٧) .
● **العدوي** (ابراهيم) :
ـ الأمويون والبيزنطيون ، مكتبة الأنجلو المصرية : القاهرة ١٩٥٣ .
ـ الأمبراطورية البيزنطية والدولة الإسلامية ، مكتبة الانجلو المصرية : القاهرة ١٩٥٠ .
● **ابن العربي** (أبو بكر) :
العواصم من القواصم : القسم الخاص بتحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة الرسول ﷺ ، تحقيق وتعليق محب الدين الخطيب ، المطبعة السلفية : القاهرة .
● **عرجون** (محمد الصادق) :
عثمان بن عفان ، جماعة الأزهر للنشر والتأليف : القاهرة ١٩٤٧ .
● **العظم** (رفيق) :
أشهر مشاهير الإسلام في الحرب والسياسة ، دار المقتطف : القاهرة .
● **عفيفي** (عبد الله) :
المرأة العربية في جاهليتها وإسلامها ، القاهرة .
● **العقاد** (عباس محمود) :
ـ أثر العرب في الحضارة الأوربية ، دار المعارف : القاهرة .
ـ أفيون الشعوب : المذاهب الهدامة ، مكتبة الانجلو المصرية : القاهرة .

● العقيقي (نجيب) :
- المستشرقون ، دار المعارف : القاهرة ١٩٤٧ .
- « الدراسات الشرقية في تشيكوسلوفاكيا » ، مقال بمجلة « المجلة » ع ٣٥ : القاهرة نوفمبر ١٩٥٩ .
- « الدراسات الشرقية في بولونيا » ، مقال بمجلة « المجلة » ع ٣٨ : القاهرة فبراير ١٩٦٠ .
- « الدراسات الشرقية في المجر » ، مقال بمجلة « المجلة » ع ٤٦ . القاهرة أكتوبر ١٩٦٠ .
- « الدراسات الشرقية في الولايات المتحدة » ، مقال بمجلة « المجلة » ع ٧٨ : القاهرة يونيه ١٩٦٣ .
● علي (جواد) :
- « موارد تاريخ الطبري » بحث « بمجلة المجمع العلمي العراقي » م ٢ ، م ٣ / ١ : بغداد ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م ، ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٤ م .
● عمار (عباس) :
مذكرات في جغرافية السلالات (وتشتمل على محاضراته بكلية الآداب في جامعة القاهرة ١٩٤٥ - ١٩٤٦) .
● غربال (محمد شفيق) :
- محمد علي (ضمن سلسلة أعلام الإسلام)، دار إحياء الكتب العربية (عيسى الحلبي) : القاهرة .
- أهم الأحداث في تاريخ مصر الحديث وأثرها في مركز مصر الحاضر ، محاضرة منشورة ضمن « المحاضرات العامة في الموسم الثقافي الأول للجامعة الشعبية التي ألقيت بدار الجمعية الجغرافية » - القاهرة ، مارس - مايو ١٩٤٦ .
● فارمر Farmer :
تاريخ الموسيقى العربية ، ترجمة حسين نصار ، القاهرة .
● فرانكل Ch. Frankel :
أزمة الإنسان الحديث - بيروت .

● **فروخ** (عمر) :
(مع مصطفى الخالدي) : التبشير والاستعمار ، بيروت .
● **فسندنك** (فون) :
« ابن خلدون » بحث ملحق بترجمة محمد عبد الله عنان لكتاب طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، القاهرة .
● **فك** Johann Fick :
«كارل بروكلمان » ، مقال بمجلة « المجلة » ع٦ : القاهرة يونية ١٩٥٧ .
● **فيشر** Herbart Fisher :
History of Europe ـ الترجمة العربية بعنوان : تاريخ أوربا ، القسم الخاص بالعصور الوسطى ترجمة محمد مصطفى زيادة والباز العريني وابراهيم العدوي ، دار المعارف : القاهرة .
● **فيشل** (والترج .) :
لقاء ابن خلدون لتيمورلنك ، ترجمة محمد توفيق ، مكتبة الحياة : بيروت .
● **فيصل** (شكري) :
ـ حركة الفتح الاسلامي في القرن الأول : القاهرة ١٩٥٢ .
ـ المجتمعات الاسلامية في القرن الأول : القاهرة ١٩٥٢ .
● **قاسم** (محمد) :
« دراسة التاريخ بمصر » ، مقال بمجلة « العلوم » ع ١ ـ ٢ : القاهرة ذو القعدة وذو الحجة ١٣٥٧ هـ ـ يناير وفبراير ١٩٣٩ م .
● **ابن قتيبة** : (أبو محمد عبد الله بن مسلم) :
ـ الإمامة والسياسة (المنسوب له) ، القاهرة .
ـ الميسر والقداح : تقديم وتحقيق محب الدين الخطيب ، المطبعة السلفية : القاهرة ١٣٤٢ هـ .
ـ المعارف، القاهرة .
ـ عيون الأخبار ، القاهرة .
● **قطب** (سيد) :
العدالة الاجتماعية في الإسلام ، ط ١ القاهرة ١٩٤٩ .

● **القلقشندي** (أبو العباس أحمد) :
صبح الأعشي في صناعة الإنشا ، دار الكتب المصرية : القاهرة .
● **ابن قيِّم الجوزيّة** (أبو عبد الله محمد بن بكر) :
اعلام الموقعين عن رب العالمين ، المطبعة المنيرية : القاهرة .
● **كار** Edward Carr :
ما هو التاريخ ، ترجمة أحمد حمدي محمود ، مؤسسة العرب : القاهرة ١٩٦١ .
● **ابن كثير** : (عماد الدين اسماعيل) :
ـ تفسير القرآن : القاهرة .
ـ البداية والنهاية : القاهرة ١٩٣٢ .
● **كارلايل** Carlyle :
الأبطال ، ترجمة محمد السباعي ، القاهرة .
● **كاسيرر** Ernst Cassirer :
في المعرفة التاريخية، ترجمة أحمد حمدي محمود، مكتبة النهضة العربية: القاهرة.
● **كامل** (مراد) :
ـ إينوليتمان ، مقال بمجلة « المجلة » ع ٢٤ ، القاهرة ديسمبر ١٩٥٨ .
ـ ايطاليا والدراسات العربية ، مقالان بمجلة « المجلة » ع ٣٠ ، ٧٨ : القاهرة يونيه ١٩٥٩ ، يوليه ١٩٦٣ .
ـ كارل بروكلمان ، مقال بمجلة « المجلة » ع ٣٧ : القاهرة يناير ١٩٦٠ .
ـ بين العرب والهند قديماً ، مقال بمجلة « المجلة » ع٤٥ : القاهرة سبتمبر ١٩٦٠ .
ـ العلماء الألمان والدراسات العربية ، مقال بمجلة « المجلة » ع ٨٩ : القاهرة مايو ١٩٦٤ .
● **كولنجوود** Collingwood :
فكرة التاريخ ، ترجمة محمد بكير خليل ، لجنة التأليف والترجمة والنشر : القاهرة ١٩٦١
● **الكواكبي** (عبد الرحمن) :
أم القرى ، القاهرة .

● **لاكوست** (إيف) :
ابن خلدون ، ترجمة زهير فتح الله ، مكتبة المعارف : بيروت ١٩٥٨ .
● **لانجلوا ، سنيوبوس** C. V. Langlois, C. Seignopos :
المدخل إلى الدراسات التاريخية ، ضمن كتاب « النقد التاريخي » الذي يضم مجموعة دراسات في الموضوع ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، مكتبة النهضة العربية : القاهرة ١٩٦٣ .
● **لوبون** (جوستاف) :
- روح الجماعات ، ترجمة عادل زعيتر ، دار المعارف : القاهرة .
- سرّ تطور الأمم ، ترجمة أحمد فتحي زغلول ، القاهرة .
- السنن النفسية لتطور الأمم ، ترجمة عادل زعيتر ، دار المعارف : القاهرة .
- فلسفة التاريخ ، ترجمة عادل زعيتبر ، دار المعارف : القاهرة ١٩٥٤ .
- حضارة العرب ، ترجمة عادل زعيتر ، القاهرة .
● **لين بول** Stanly Lane - Poole :
The Story of Maoor in Spain - الترجمة العربية بعنوان « قصة العرب في اسبانيا » لعلي الجارم ، دار المعارف : القاهرة ١٩٤٤ .
● **ماجد** (محمد عبد المنعم) :
- مقدّمة التاريخ الإسلامي ، مكتبة الانجلو المصرية : القاهرة ١٩٥٣ .
- التاريخ السياسي للدولة العربية ، مكتبة الانجلو المصرية : القاهرة ١٩٥٦ .
● **الماوردي** (أبو الحسن) :
الأحكام السلطانية ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي : القاهرة ١٩٤٤ .
● **متز** Adam Mez :
الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة تقديم أحمد أمين ، لجنة التأليف والترجمة والنشر : القاهرة ١٩٤٠ - ١٩٤١ .
● **متولي** (عبد الحميد) :
المفصّل في القانون الدستوري ، الاسكندرية .

● محمود (محمود) :
« التاريخ كما يراه برتراند رسل » ، مقال بمجلة « المجلة » ع ٥٦ : القاهرة سبتمبر ١٩٦١ .
● مرجوليوث Margoliouth :
دراسات عن المؤرّخين العرب ، ترجمة حسين نصار ، دار الثقافة : بيروت .
● المركز القومي للبحوث الجنائية والاجتماعية :
أعمال مهرجان ابن خلدون : القاهرة ١٩٦٢ .
● المقدسي (أبو عبد الله محمد المعروف بالبشّاري) :
أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، تحقيق دي غويه De Joeje ، ليدن ١٨٧٧ .
● المقريزي : (تقي الدين أحمد بن علي) :
المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، القاهرة .
● ابن منقذ (أسامة) :
كتاب « الاعتبار » بتحقيق فيليب حتي ، جامعة برنستون : الولايات المتحدة .
● مؤنس (حسيْن) :
ـ مادة « الضحاك بن قيس » في دائرة معارف صحيفة « الأهرام » : القاهرة .
ـ مادة « الطبري » في دائرة معارف صحيفة « الأهرام » : القاهرة .
● موراليث (خوسيه ميجيل رويث) :
« العلاقات الثقافية بين أسبانيا والعالم العربي » ، مقال بمجلة « المجلة » ع ٤٨ : القاهرة ديسمبر ١٩٦٠ .
● نافع (محمد مبروك) :
عصر ما قبل الإسلام ، القاهرة .
● الندوي (أبو الحسن) :
ـ المدّ والجزر في تاريخ الإسلام ، لكنو : الهند .
ـ العقيدة والسلوك في ضوء الكتاب والسنّة ، لكنو : الهند .
● الندوي (سليمان) :
الرسالة المحمدية ، تقديم محب الدين الخطيب ، المطبعة السلفية : القاهرة .

● **نصار** (حسين) :
ـ نشأة التدوين التاريخي عند العرب ، مكتبة النهضة المصرية : القاهرة .
ـ نشأة الكتابة الفنية في الأدب العربي ، مكتبة النهضة المصرية : القاهرة **١٩٥٤** .

● **النويري** (أحمد بن عبد الوهّاب) :
ـ نهاية الأرَب في فنون الأدب ، دار الكتب المصرية : القاهرة .

● **هامرتون** Hammerton :
تاريخ العالم ، منشور بإشراف هامرتون ـ الترجمة العربية حـ ١ (المقدّمات) ، مكتبة النهضة المصرية : القاهرة .

● **هرنشو** F. J. Hearnshaw :
علم التاريخ ، ترجمة عبد الحميد العبّادي ، لجنة التأليف والترجمة والنشر : القاهرة **١٩٣٧** .

● **ابن هشام** : (أبو محمد عبد الملك) :
السيرة النبوية ، تحقيق مصطفى السقا وزملائه ، مكتبة مصطفى الحلبي : القاهرة .

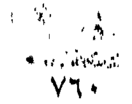
● **هوروفيتس** Horovitz :
المغازي الأولى ومؤلفوها ، ترجمة حسين نصار ، القاهرة .

● **هوك** Sidney Hook :
البطل في التاريخ ، ترجمة مروان الجابري ، المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر : بيروت **١٩٥٩** .

● **وافي** (علي عبد الواحد) :
تمهيد لمقدمة ابن خلدون ، صدّر به تحقيقه لمقدّمة ابن خلدون ، لجنة البيان العربي : القاهرة .

● **ولز** H. G. Wells :
معالم تاريخ الإنسانية ، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد ، لجنة التأليف والترجمة والنشر : القاهرة .

● **ولش** W. H. Walsh :
مدخل لفلسفة التاريخ ، ترجمة أحمد حمدي محمود ، منشورات سجلّ العرب : القاهرة **١٩٦٢** .



رقم : 179 - 88



